النَّقدُ الاشتِراكيّ لِلحَداثَة

"اليوتوبيا والاستلاب في فلسفة جورج لوكاتش وارنست بلوخ"

فريد لمريني

FARID LAMRINI



صفحة 7

الفهرس

مدخل

«هناك حدود لما يمكن أن نقوله بشكل مفيد حول مفهوم الاستلاب، بمعنى ما يمكن أن نقوله بشكل مفيد دون أن نتورّط في تعقيدات السرديات الخاصة التي تقدم بها كتاب خاصين أو مشتركين في تقاليد فكرية متميزة. ومع ذلك، توجد فكرة قاعدية تشمل غالبية الكتاب والتقاليد، وهي ليست مفهومة أو صعبة على الفهم، بدون وجه حق.»

- alienation (David Leopold 2018)
- Stanford encyclopedia of philosophy First published Thu Aug 30, 2018 https://plato.stanford.edu/entries/alienation
- Retrieved November 12, 2021

أولا- لوكاتش وبلوخ: الميول المناهضة للرأسمالية

جورج لوكا تش (1885-1971) وارنست بلوخ (1885- 1977) فيلسوفان ماركسيان بطبيعة الحال. ولكن أهميتهما في اعتقادنا لا تنحصر فحسب، في التأثير البين لمساهمتهما النظرية في مسارات وتوجهات النظرية الماركسية، بل في مساهمتهما القوية في صنع بعض الملامح المركزية للإشكالية الفلسفية الغربية المعاصرة، وفلسفة الحداثة بالتحديد.

كانت إشكالية الاستلاب، وإشكالية الوعي والأيدولوجيا بصفة عامة، نقطة بارزة في المشروعين الفلسفيين عند لوكا تش وعند بلوخ، ومحور اهتماماتهما النظرية كذلك، ومما لا شك فيه أن هذه الاهتمامات، كان لها أوسع الأثر في ملامسة وطرح أكثر القضايا النظرية والتاريخية تعقيدا.

إشكالية الاستلاب، إشكالية فلسفية قديمة، وتنحدر من تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، ولكنها كظاهرة سوسيولوجية وتاريخية، تعتبر ظاهرة مرتبطة حصريا بعصر الحداثة وما بعد الحداثة بصفة عامة.

خضعت هذه الظاهرة، في التاريخ، لتحولات كبرى، وكانت الحداثة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أكبر دليل موضوعي على وتيرة نموها الفائق، مما جعلها في النصف الأول من القرن العشرين إلى حدود نهاية النصف الثاني منه، تحتل مركز الاهتمامات الفلسفية. وقد كان لوكا تش وبلوخ، من أوائل المفكرين الذين انتبهوا لذلك، وانتبهوا بحسهما الفلسفيان، إلى عدد كبير من القضايا الفلسفية التي تحوم

حول هذه الظاهرة.

من هيجل (1770-1831) وفويرباخ (1804-1872) إلى ماركس (1818-1883)، كانت الإشكالية تأخذ أبعادا جديدة ومتقدمة، ولكن من ماركس إلى لوكاتش وبلوخ بشكل خاص، لم تكن هذه الأخيرة، تتوقف لحظة واحدة عن التحول من مظهر سوسيولوجي إلى آخر، ومن مجال ابستمولوجي إلى آخر.

مشكلة الاستلاب تمثل في الواقع، معضلة النظرية الماركسية التقليدية، فماركس العجوز خاصة، لا يشير إليها مطلقا بطريقة واضحة ومدققة. والماركسيون الأرثوذكس فيما بعد لم يولوها أدنى اهتمام. ولكن هذه المشكلة، كانت في عشرينيات القرن العشرين، مثار نقاشات متعددة، وصارت مع لوكا تش وبلوخ وبعدهما، إحدى ركائز البحث الإيديولوجي، أو بتعبير أدق، إحدى أساسيات البحث النظري في المسألة الإيديولوجية ومشكلة الوعي. ونحن، استنادا على ما توفر لنا من معطيات نظرية ومن مادة نصية غنية، وفي ضوء هذه التحولات في بنية الوعي الحديث ومستجدات الفكر الفلسفي المعاصر، وعلاقة ذلك كله بمناخ الحداثة، سنحاول أن نتساءل عن غياب هذه الإشكالية في فترة معينة، وعن ظهورها من جديد على ساحة النظرية، متتبعين هذه التداعيات الفكرية، كما تجلت وانكشفت في فلسفة لوكاتش وفلسفة بلوخ، بل سنتتبعها عند ذلك الجيل الفلسفي الذي عاصراه بالكامل.

سنحاول تتبع خطى المفاهيم والمقولات في كلتا الفلسفتين، ومدى التأثير الذي تمارسه هذه الأخيرة على العمق النظري والإشكالي للظاهرة الإيديولوجية، بما يثيره ذلك من قضايا فلسفية مختلفة ومتباينة، لكي نحيط أولا بالإطار الفلسفي الذي تنتمي إليه اشكاليتنا، ثم نتعرف ثانيا على عناصرها وآلياتها المختلفة، ونعمل بعد ذلك على تحليلها ومساءلة آفاقها الفكرية والعلمية في ضوء بعض المعطيات النظرية التي توفرت لنا.

شهد الفكر الفلسفي الألماني في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين،

إحدى أعنف التحولات النظرية في تاريخه بشكل عام، فبرحيل امانويل كانط (1724-1804) وفردريك هيجل، وبعدهما ماركس ثم فردريك نيتشه (1844-1900)، ودعت الفلسفة الألمانية آخر رموز أنساقها الكبرى. ودعت إذن أهم ركائزها النظرية وأقوى سلطاتها المعرفية على الإطلاق. ولعل ثقل هذا التراث الفلسفي من جهة، وقيمته النظرية من جهة أخرى، هو ما سيحدو بجيل كامل من الفلاسفة الشباب آنذاك، إلى العمل على إعادة فك رموز هذه الأنساق قصد قراءتها من جديد، ومن أجل البحث داخل هذه التراكمات النظرية المترهلة، عن حلول أو سيناريوهات فلسفية جديدة لبعض القضايا التي كانت تستفز وعيهم الفلسفي الطازج، وهم يتابعون ويراقبون بعض التحولات الكبرى في مجتمعات الحداثة...

كان هذا الفكر وهو يتقصى معالم هوية فلسفية جديدة بحماس نظري كبير، باحثا عن هويته الثقافية داخل ماضيه الفلسفي الثقيل؛ وهو لم يكن يبحث في الواقع، سوى عن جذور أزمته وعن مخارجها، بل عن جذور أزمة كبرى هي أزمة المجتمعات الغربية بكاملها. ولعل ظهور تيارات فلسفية جديدة - يعتبر هذا الماضي الفلسفي أحد دعائمها المركزية - لا يمكن أن يفهم في معزل عن هذه الأزمة الكبرى.

وهذا الحنين إلى فلسفة المعلمين الكبار، لم يكن فقط خاصية أوساط فلسفية معينة، بل كان خاصية كل المناخ الثقافي بكل تياراته الفلسفية المتباينة. فإعادة إحياء هذا الماضي، أو بعبارة أكثر تحديدا، مراجعته وفحصه من منظور المعاصرة وإكراهاتها المستجدة، هو السبب الرئيسي لقيام وتقوية بعض المذاهب الفلسفية الجديدة، القديمة كالنيو - كانطية والنيو-هيجيلية والوجودية والتاريخانية الماركسية، مرورا بالميتافيزيقا الجديدة والفلسفة الرومانسية والفينومينولوجيا وفلسفة الحياة. فهذه الفلسفات كانت تعبر فعلا عن أكبر تناقضات وحاجيات هذه المرحلة التاريخية، بل أنها حملت كل أصناف القلق الفكري بما يرافقه من هموم ثقافية ضاغطة، عند جيل كامل من الفلاسفة آنذاك.

في قلب هذا المناخ الفكري العام، نشأ وترعرع جورج لوكا تش وارنست بلوخ. ففي محاولاتها الفلسفية الأولى بشكل خاص، توجد كل ملامح هذه الأزمة الإيديولوجية بكافة مداراتها وتشعيباتها.

ولعل كتابات نقدية مثل «نظرية الرواية» (1916) أو «النفس والأشكال» (1911) للوكاتش، أو «توماس مونتزر لاهوتي الثورة» (1921) لارنست بلوخ، كتابات استطاعت أن تعبر بقوة، وبطريقة فريدة من نوعها، عن كل تجليات هذا القلق النظري، بل أنها أبانت لنا بجلاء جانبا كبيرا من تطلعات هذا الجيل الفلسفي الجديد، وهو الجيل الذي ينتمي إليه كذلك كارل كورش (1886-1961)، كارل مانهايم (1893-1947)، ومارتن هايدغر (1889-1976)، علاوة على هربرت ماركوز (1898-1979)، ماكس هوركهايمر (1895-1973)، وتيودور آدورنو (1903-1969)، بل حتى اريش فروم (1900-1980).

بين لوكا تش وبلوخ علاقة قديمة تعود إلى السنوات الأولى لتمدرسهما المشترك ومواظبتهما على الحضور في حلقة هايدلبرغ عند جورج زميل (1858-1918) وفي حلقة ماكس فبير (1864-1920). بينهما كان يدور حوار فلسفي ظاهر في بعض الأحيان وخفي وصامت في معظم الأحيان، وغالبا ما كان هذا الحوار يحجب خلافات غير واضحة المعالم ولا الأهداف الضمنية، وقد أدت في مرحلة ما، إلى حد القطيعة بينهما.

تساؤلنا الأساس، ونحن سنتحدث عن فلسفة لوكا تش وبلوخ، تساؤل عن معنى وقيمة المساهمة النظرية لهذين الفيلسوفين، في قلب المناخ الفلسفي السالف الذكر. وما يدفعنا في اتجاه الجمع بين هذا الثنائي الفلسفي، يتمثل في وحدة الإشكالية أولا، وفي مستوى القرابة النظرية بين لوكا تش وبلوخ من جهة ثانية، إضافة إلى قوة هذين التحليلين، فيما يتعلق بمسألة الايدولوجيا بالضبط، ومسألتي الاستلاب والتشيؤ بالتحديد.

سنضطر في قراءتنا لجورج لوكا تش من جهة، وارنست بلوخ من جهة أخرى، إلى البحث عن أصول الاهتمامات الفلسفية في فكرهما، إذ ينبغي أن نتذكر باستمرار، أنهما عاصرا قرنا كا ملا من التحولات التاريخية والنظرية. فأحداث تاريخية مفصلية، من قبيل الثورة الروسية (1917) والحرب الكونية الأولى (1914-1918)، علاوة على جميع الإصلاحات والثورات السياسية والدينية في ألمانيا خاصة، كان لها وقعها الكبير في تحريك كثير من الانشغالات الفكرية المشتركة، في هذا الوسط الفلسفي الديناميكي الانعطافي.

لم تكن جماليات (استطيقا) لوكا تش كما لم تكن جماليات بلوخ فقط ،بحثا عن بديل فلسفي أو توقا إلى بيت ميتافيزيقي آمن، بل كذلك وبقوة وبنفس نظري عميق، بحثا عن بديل سياسي يعيد للذات الأوروبية كل قيمها وأخلاقها المفقودة في مجتمع الحداثة؛ في مجتمع تشيأت فيه كل القيم وكل العلاقات الإنسانية ، بخضوعها المباشر لسلطة رأس المال ولكل شروط العرض والطلب. وهكذا، ومن أجل التأسيس لأخلاق جديدة والتأصيل لقيم إنسانية بديلة لقيم مجتمع السوق والعلم التقني الكاسح، كانت استطيقا لوكا تش، كما كانت: «**فلسفة الرجاء**» التي أصلها بلوخ، احتجاجا صارخا ضد كل أشكال الاستلاب، ومناهضة فلسفية قوية لظاهرة التشيؤ التي هيمنت سوسيولوجيا على الحياة الاجتماعية كلها.

ولا يعتبر نص: «**ميتافيزيقا التراجيديا**» [1] للوكاتش الشاب فقط، كما يرى لوسيان غولدمان (1913-1970)، حاملا قبليا لمجموعة من التطلعات النظرية للفلسفة الوجودية التي ستتطور مع مارتن هايدغر وهو من نفس جيله الفلسفي، بل النص الفلسفي الذي سيمارس أكبر التأثير على أقطاب ومؤسسي مدرسة فرانكفورت، هوركهايمر وأدورنو، وصولا إلى الجيل اللاحق من أنصار «النظرية النقدية» التي دافع عنها فيما بعد، جورجين هابرماس (1929-....)، وأكسيل هونيث (1949-

(1) إحدى النصوص المركزية في كتاب " النفس والإشكال ".

...) وكل الجيل الفلسفي الجديد لهذه المدرسة الشهيرة.

كانت محاولة **ارنست بلوخ** تفكيك الرموز المعقدة لبعض أشكال الوعي الديني واللاهوتي، وبالتالي تشريح بعض الأشكال الطقوسية للإيمان الديني، مساهمة فلسفية أصيلة لمقاربة أشكال جديدة من الوجود الاجتماعي في مجتمع الحداثة. وكان بلوخ يسعى إلى تأصيل تاريخي ليوتوبيا ممكنة التحقق بشكل جزئي لا كلي، وقابلة للانجاز عمليا، ومناهضة للاستلاب والاغتراب، في قلب الايدولوجيا نفسها. إن حديث بلوخ عن «ظلمة اللحظة المعيشة»، وحديث لوكاتش عن الذوات الثقافية الضائعة، يعبر بالأساس عن ضخامة الفجوات التي كانت تفصل بين الفكر والواقع، بين الوجود والوعي. إنها أزمة بنيوية في الضمير الأوروبي بالكامل كما كان ادموند هوسرل (1859-1938) يصفها بذلك. فالإعجاب المشترك للوكاتش وبلوخ برموز الفلسفات المثالية والرومانسية، إعجابهما المبكر بكيركغارد (1813-1855) وفيشته (1762-1814)، بكانط وهيجل، ودوستويفسكي (1821-1881) وغوته (1749-1832)، كان إعجابا نقديا منذ النصوص الفلسفية لفترة الشباب. فهل سيتأتى فعلا لهذه الفلسفة الرومانسية والحالمة بمجتمع جديد، أن تضطلع عمليا بهذه المهام، وتكون بالتالي في مستوى هذه التطلعات؟ وكيف ستتحول هذه التطلعات التي كانت في حالة فوران فلسفي رومانسي إلى فلسفة واقعية وعملية، تستطيع فعلا أن تقوم بتحليل نقدي قوي لمختلف هذه الظواهر السوسيولوجية الجديدة والمعقدة، في مجتمع الحداثة والعلم التقني؟ بل كيف سيتأتى الانتقال والتحول من فلسفة الفن إلى فلسفة التاريخ، وفي مرحلة لاحقة، إلى أنطولوجيا جديدة للكائن الاجتماعي المعاصر؟

ما هي دلالة الإستطيقا عند لوكا تش، وماذا تعني اليوم، إن نحن أردنا أن نضعها في إطارها الصحيح؟ ما هو المنحى النظري والإشكالي لبعض خواطر بلوخ الفلسفية وشذراته الأخروية (الاسكاتولوجية)، وما دورها في صنع أنطولوجيا الفكر اليوتوبي، أنطولوجيا «غير الموجود بعد»؟

لوكا تش العجوز اعتبر استطيقا الشباب كلها مجرد أبحاث فاقدة لقيمتها المعرفية. وعلى العكس من ذلك، فنحن نعتبر مرحلة الشباب مرحلة ذات أهمية، بالرغم من أنها تصنف عادة في خانة الجماليات الكلاسيكية.

تعتبر أبحاث لوكا تش الشاب - ودون أن نذهب مع غولدمان في اعتباره لها أهم مراحله الفكرية - مرحلة رئيسية، ينبغي أن نتوقف عندها مليا لفهم إشكاليته اللاحقة. علينا إذن أن نحلل ونعالج المفاهيم المؤطرة لإشكالية الاستلاب عند كلا الفيلسوفين، في بعدها الخاص من جهة، وبعدها الشمولي من جهة أخرى، كي يتأتى لنا فهم الآليات الداخلية والخاصة بمرحلة ما من إشكاليتنا، وفهم الإطار الشمولي والأفقي لها أيضا.

1-الايدولوجيا والتاريخ:

واستنادا على ما سبق، فنحن نعتبر بأن ماركسية لوكا تش وماركسية بلوخ، غير مفهومة بشكل موضوعي إلا على هذا الأساس. وإذا كان جميع المهتمين بتاريخ الماركسية أمس واليوم، يتفقون، بان كتاب «**التاريخ والوعي الطبقي**» (1923) للوكاتش، و «**روح اليوتوبيا**» لبلوخ (1918)، محطة مركزية في سلسلة التحولات النظرية التي لحقت الفكر الماركسي، فما يهمنا من هذا الأمر، ليس التساؤل عن القيمة التاريخية لهاذين الكتابين، وإنما تحليل وإثارة بعدها الإشكالي العميق.

لماذا ابتعد لوكا تش وبلوخ عن الأوساط الفلسفية النيوكانطية والفيبيرية باكرا، للمرور إلى الماركسية؟ وما دلالة ذلك؟

ليست ماركسية لوكا تش وبلوخ فقط، في اعتقادنا، تعبر عن عجز ما يسمى «الفكر البورجوازي» على تلبية التطلعات النظرية والإيديولوجية لانتلجنسيا كانت آنذاك تتوق إلى التغيير، بل جوهريا تعبير صارخ عن أعنف التناقضات المضطهدة في الخطاب السياسي والفلسفي للماركسية. وهذه الضجة التي قامت ضد الأطروحات الرئيسية لكتاب "التاريخ والوعي الطبقي "، وهذا الطعن وهذا الرفض النسقي

لكل المواقف الفلسفية التي دافع عنها لوكا تش آنذاك، من طرف دوائر السلطة النظرية والسياسية للماركسية، لا يفسر لنا فقط حالة العقم النظري الذي كانت عليه الفلسفة الماركسية، بل يؤكد بالأساس العمق الابستيمولوجي، لكثير من الاجتهادات الفلسفية عند لوكا تش، وبلوخ، وغيرهم. كيف تم ذلك؟ وما الذي سمح لمفهوم حساس ومثير للصخب، كمفهوم الاستلاب، بأن يتحول إلى ذلك الوعاء المفاهيمي المرجعي الذي تحوم حوله بحساسية نظرية مفرطة، جملة من المفاهيم التي تتراوح ابستيمولوجيا، بين الجماليات وفلسفة التاريخ والأنطولوجيا؟

مع لوكا تش وبلوخ تمت مراجعات جذرية لكثير من الأطروحات النظرية والعملية التي بقيت لغزا نظريا محيرا منذ رحيل ماركس وانجلز. فالماركسية فيما بعد، نموذج واضح لكل أشكال الدوغمائية وضيق الأفق النظري. فمن النزعة الاقتصادية إلى العلموية، مرورا بالميكانيكية والوضعانية، كانت الفلسفية الماركسية بعيدة كل البعد، وعاجزة كل العجز من فهم المتغيرات الجديدة في بنية المجتمع الحديث. ونحن نعتقد بان المسألة الإيديولوجية هي أهم نقطة ظلت مجسدة لهذا العجز، وظلت حلقة ضعيفة في النظرية الماركسية. فعلاقة النظرية نفسها بالممارسة التاريخية، علاقة الوعي بالايدولوجيا والممارسة والعلم، وضرورة التحديد النظري لنمط المفاهيم المؤسسة لرؤية إبستيمولوجية للنظرية والواقع، ومسألة المنهج وقضاياه المختلفة... هذه الإشكاليات كلها، لم تكن تلقى أدنى الاهتمام من طرف الماركسيين آنذاك، ولم يتوصلوا أبدا إلى الوعي بالطابع الاستعجالي للتجديد النظري. فكيف إذن ستسمح مشكلة الاستلاب بالتحديد، كما عالجها لوكا تش وكما عالجها بلوخ، بإثارة هذه القضايا من جديد؟

إذا كانت إشكالية التشيؤ، هي جوهر المجهود النظري في فلسفة لوكا تش، فنحن هنا نتفق مع الماركسي الإيطالي المعاصر Lucio Colletti (1924-2001) الذي يذهب إلى القول بان هذه الإشكالية، لم تلق الاهتمام، لا من طرف بليخانوف (1856-1918)، ولا من طرف كوتسكي (1854-1938)، ولا حتى من طرف

انجلز (1820-1895) ولينين (1870-1924). وإذا كان جوهر المجهود النظري لارنست بلوخ ينبني على فرضية التمييز داخل الخطاب الإيديولوجي، بين ما هو إيديولوجي محض وما هو يوتوبي، من أجل مشروع إعادة بناء المفاهيم الكبرى للفلسفة الجدلية، فإن هربرت ماركوز على صواب، حين يقول في كتابه «**نهاية اليوتوبيا**» بان الأبحاث النظرية لحد الآن، اقتصرت فقط على دراسة العبور من اليوتوبيا إلى العلم، من الاشتراكية اليوتوبية إلى «**الاشتراكية العلمية**»، دون الاهتمام بالعبور المعاكس من الوعي العلمي إلى الوعي اليوتوبي.

كان لوكا تش وبلوخ، من أهم ممثلي هذا الاتجاه النظري وهذا الجيل الفلسفي الجديد.. ولئن كان لوكا تش وكورش، كما يقول Josef. Gabel، أول من حاولا فهم العلاقات بين الوعي الخاطئ والوعي الصحيح أو الحقيقي، فإن لوكا تش وبلوخ، أول من فهم هذه الفجوات التي تفصل بين النظرية العلمية والممارسة الاجتماعية والتاريخية، وكيف أن الايدولوجيا تمرير وإسقاط لكل أشكال الممارسة التقنية على الممارسة الإنسانية.

كانت إشكالية العلم والتقنية، من القضايا النظرية المعقدة التي لم يحسم فيها الأمر ماركس نفسه. فهذا الأخير، كما يلاحظ ذلك Kostas. Axelos (1924-2010) ، ظل مترددا بصدد التطور التقني للآلة الإنتاجية الرأسمالية، فهو تارة معجب بها لأنها عنصر من عناصر النمو الاجتماعي والتاريخي، وتارة أخرى يعتبرها علامة سلبية، من حيث أنها تعمل على استعباد الإنسان وتأبيد العلاقات الاقتصادية السائدة. فهل نعتبر إذن محاولة لوكا تش ومحاولة بلوخ تحديد موقف واضح ودقيق من العلم والتقنية نقدا فلسفيا حقيقيا، أم مجرد نقد رومانسي للواقع التقني؟ ما هي أبعاد وحدود نظرية الايدولوجيا عند لوكا تش وعند بلوخ؟ وهل نذهب مع لوي ألتوسير (1918-1990) إلى اعتبار الفلسفة الإنسانية عند بلوخ، وخاصة إنسانيات لوكا تش،ماركسية مشوهة ولا تمت بصلة لجوهر فلسفة ماركس وانجلز؟

وإذ يرفض ألتوسير كل أشكال الفلسفة الإنسانية كما يرفض التاريخانية، فهو يتجاهل كل الإرث الهيجيلي ودوره في تشكل الملامح الكبرى للمادية الجدلية والتاريخية. فمن حيث يرى بأن إشكالية الاستلاب، مسألة مثالية محضة، على أساس أن ماركس قد تركها في طريقه نحو اكتشاف العلم الاقتصادي، يتجاهل كل الثراء النظري الذي تزخر به الفلسفة الهيجيلية.

في كتاب: «**هيجل الشاب**» للوكاتش (1948)، كما في كتاب «الذات الموضوع: استضاءات حول هيجل» لبلوخ (1949)، نلمس دفاعا منقطع النظير عن هيجل وفلسفته ودوره في التشكل النظري للمادية الجدلية والتاريخية. إن هوية الذات والموضوع، أو ما يسمى بمفهوم الكلية Totalité هو جوهر الجدل المادي التاريخي عند لوكا تش وعند بلوخ، خاصة في مرحلة معينة من سيرة نضجهما النظري. فما هي أسرار هذه العودة القوية إلى هيجل؟ وهل نذهب مع المؤرخ Martin. Jay إلى اعتبار مفهوم الكلية التاريخية، محكوما بالقصور النظري، ومناديا لنهايته منذ اللحظة الأولى لظهوره؟ كيف يستطيع هذا المفهوم الفلسفي، أن يكون آلية نظرية فعالة في تحليل الظاهرة السوسيولوجية، كظاهرة الايدولوجيا مثلا؟ وهل الجدل يكمن في تحديد حركة العملية المعرفية، أم أنه يشمل - كما جاء عند انجلز- قانون حركة التطور العام للتاريخ والطبيعة والفكر على حد سواء؟

إذا كان لوكا تش الشاب وبلوخ الشاب، يشتركان في هذا الرفض الصارم لنظرية الانعكاس التقليدية ولبعض تصورات انجلز حول الجدل، فهما في الواقع، يفترقان من حيث تحديد بعض التفاصيل، بحيث نجد لوكاتش ينفي نفيا مطلقا، إمكانية الحديث عن جدل في الطبيعة، ويعتبر هذه الأخيرة، «مقولة اجتماعية» ونجد بلوخ يرمي، في إطار بحثه عن اليوتوبيا الملموسة والمستقبلية، إلى المزاوجة بين الجدل الطبيعي والجدل التاريخي الاجتماعي. وكل ذلك، في سبيل تحقيق ما يسمى «أنسنة الطبيعة وطبعنة الإنسان». فالمادة عند بلوخ مادة متحركة تملك في ذاتها كثيرا من الإمكانيات العملية التي ليست-نتيجة لوظيفة العمل كوسيط بين الإنسان

والطبيعة- بعد واعية تمام الوعي. وحين يتحدث بلوخ عن «ظلمة اللحظة المعيشة»، عن «غير -الواعي بعد»، فهو يتحدث عن ذلك على مستويين: كنظرية من جهة، كوعي استباقي، وكممارسة من جهة أخرى؛ وتساؤلنا، في هذا الإطار، سينصب على محاولة معرفة دور ووظيفة مفهوم العمل كتوسط ك médiation بين الإنسان والطبيعة، بين الفكر والواقع، في تحديد نمط الأطروحات النظرية فيما يتعلق بإشكالية الاستلاب؟

2- آفاق النقد الاجتماعي للاستلاب من منظور الانطولوجيا:

اقتنع لوكاتش كما اقتنع بلوخ، بأن إشكالية الوعي في المجتمعات الأكثر تقدما، أصبحت تتطلب دراسات اكثر علمية وواقعية مما كان عليه الحال في الماركسيات الكلاسيكية. بل إن نظرية الايدولوجيا عند ماركس، كما سبق لهابر ماس أن أكد على ذلك، كانت متجاوزة آنذاك إلى ابعد حد. وإذا كان الوجودي الفرنسي Maurice. Merleau Ponty (1908-1961) في كتابه «**مغامرات الجدل**» (1955) ، قد لاحظ أن الماركسية في حاجة ماسة إلى «**نظرية في الوعي**»، فإن لوكا تش وبلوخ، في اعتقادنا كانا أول من فطن إلى هذه النقطة. ولكن، هل تستطيع بعض المفاهيم القديمة (مفهوم الطبقة مثلا) التي ورثها لوكا تش وبلوخ، أن تمثل أساسا وسندا نظريا ومنهجيا لنظرية الوعي التي يبدو أنها أصبحت رهانا نظريا حقيقيا؟

ومفهوم الطبقة، كما يؤكد على ذلك آلان تورين، أصبح غير ذي دلالة واضحة في المجتمعات الراهنة، وهربرت ماركوز نفسه، سبق أن ذهب - بطريقة أو أخرى-في هذا الاتجاه!

لعل أهم ما يميز مواقف لوكاتش ومواقف بلوخ من هذه القضايا النظرية، هو اعتبارهما للنظرية الماركسية، فلسفة اجتماعية ونقدية في المقام الأول، لا نظرية اقتصادية أو نظرية في العلم. ولكن كيف يحق الحديث عن فلسفة ماركسية من حيث نعتبرها انطولوجيا للكائن الاجتماعي من جهة، ومن حيث نعتبرها من جهة أخرى،

سوسيولوجيا للحياة اليومية، كما حاول أن يفهمنا بذلك لوكا تش العجوز، وكما أراد لها أن تكون بلوخ العجوز بدوره في نهاية حياته الفكرية؟ كيف يصح أن نعتبر النظرية الماركسية في آن واحد، انطولوجيا للمستقبل، ضدا على الوجودية، وسوسيولوجيا تمتلك الآليات الكفيلة بتشريح العلاقات والمؤسسات الاجتماعية في مجتمع الحداثة؟ كانت انطولوجيا الرجاء عند بلوخ في الحقيقة، موجهة ضد انطولوجيا اليأس والاغتراب عند هايدغر، ولكن ألا يعني تأسيس الانطولوجيا عودة ضرورية إلى الإشكالية الميتافيزيقية التقليدية؟ إنها فلسفة موجهة ضد الأسس الانطولوجية للاستلاب، وضد الأسس التقليدية لنظرية الايدولوجيا، ولكن ما هي آفاق ذلك، على مستوى التحليل الواقعي الملموس للمجتمع؟

سعت انطولوجيا لوكا تش كما سعت أنطولوجيا بلوخ، إلى أن تكون، في نفس الوقت أخلاقا جديدة لتحل بعض المعضلات الراهنة عند الفرد في هذه المجتمعات، وهي بذلك تحاول الرد على ادعاءات الانطولوجيات الأخرى التي تعتقد بأن الفلسفة الماركسية أغفلت كثيرا من الحاجيات النفسية عند الفرد، من حيث تم تغليب مصالح الطبقة ومصالح الجماعة. ولكن ما مشروعية الحديث عن الانطولوجيا اليوم، وهل استطاعت التخلص من عقدة فلسفات التاريخ بمفهومها التقليدي؟

يتحدث هابرماس عن ارنست بلوخ، بصفته:" شيلنغ الماركسي"، كما تحدث لوسيان غولدمان عن لوكاتش الشاب من حيث هو الأستاذ غير المباشر أو غير الرسمي للتوجهات الوجودية عند هايدغر(1929). وان كان الاثنان هيجيليان أصيلان من حيث ارتباطهما القوي بهيجل، فان كليهما من أقوى تلامذة كيركغارد وجورج زيمل وماكس فيبر، وقد عايشا فضاء فلسفيا تميز بخصوبة عميقة في ما يتعلق بالدرس الفلسفي المعاصر لبداية القرن العشرين..

كان الموقف الماركسي السلبي من الفلسفة، خاصة منذ الأطروحات الشهيرة حول

فويرباخ، وما رافقها من تفسير سطحي، لا يعفي دور ماركس بدوره من مسؤوليته على ذلك، كما أشار هابرماس من جهته إلى ذلك الموقف الغريب لماركس من الفلسفة، يفسر لنا بشكل كامل المآل الضعيف الذي آلت إليه نظرية البنيات الفوقية بصفة عامة، ونظرية الايدولوجيا بصفة خاصة.. وفي هذا السياق المتردد بالضبط، حاول لوكاتش وبلوخ القيام بمراجعات على أوسع نطاق من أجل تبيان هشاشة وضعف مثل هذه التوجهات الدوغمائية .

كانت «الأشكا» اللوكاتشية في نفس المقام الفلسفي لما يسميه بلوخ ب «اليوتوبيات المجردة». وكانت هذه الأشكال كما كانت اليوتوبيات سلاحا نظريا وجماليا أيضا، في مواجهة كل الظواهر السالبة للحرية والإبداع والتطلع نحو التغيير لمجتمع الحداثة، في ذهنية مثقفين وفيلسوفين متشبعين بكل الأفكار الاشتراكية التحريرية إلى أقصى درجة...

ومع بلوخ بالذات، سنكتشف ذاتا تاريخية من نوع مختلف تماما عن كل الأطروحات الفلسفية المعروفة في هذا الإطار. انه فيلسوف الرجاء وفيلسوف اليوتوبيا الذي قدم لنا رؤية أصيلة وتحليلا غير مسبوق في فلسفة الدين، وقد كان قارئا ذكيا لتراث الثقافي. هكذا كان بلوخ أول فيلسوف ماركسي يفتح نقاشا فلسفيا غنيا وجديا مع فرويد وأطروحات التحليل النفسي.وقد كان حريصا على تمييز مفاهيمه حول:" أنطولوجيا غير الموجود بعد"، عن المفاهيم الفرويدية (اليوتوبيا- اللاوعي- غير الواعي بعد....).

ليست اليوتوبيا لا وعيا، لأنها خيال ثقافي منتج وديناميكي، وليست نكوصا لأنها تصاعدية وموجهة نحو المستقبل كما يريد بلوخ أن يسميها...وقد كان بلوخ أول فيلسوف معاصر يحتفي باليوتوبيا ووظائفها التحريرية في التاريخ. بل أنه تمكن من أن يجعل منها فلسفة حقيقية للذات. لقد كان إلى جانب الفيلسوف الفرنسي كابرييل مارسيل (1889-1973) أول الفلاسفة المعاصرين في صياغتهما لنظرية الرجاء

وفلسفة اليوتوبيا...

هل يمكن القول بكل تأكيد وبكل ثقة، أن مفهوم الاستلاب مفهوم «مثالي-ميتافيزيقي»؟ هذا هو السؤال الذي واجهه لوكاتش كما واجهه بلوخ بجرأة فلسفية كبيرة، في فضاء اجتماعي وسياسي وفلسفي اعتبره متجاوزا ومثقلا بالاكراهات النظرية، كأداة نقدية في التحليل، بعد المرور إلى «مرحلة ما بعد الجدل الهيجيلي» ومرحلة «ما بعد الحداثة»؟

لقد مكن تحليل هذا المفهوم، من خلال نحته بطريقة وبمنهجية مغايرة وجديدة، وبعناية كبيرة، كلا من لوكاتش وبلوخ، من الكشف عن أنماط جديدة وغير معروفة في المرحلة الماضية، من الوعي الإيديولوجي. كما سمح لهما هذا المفهوم بتوقع وترقب ظهور أشكال أخرى وظواهر سوسيولوجية لا حصر لها ولا تنفك تزداد في مجتمع الحداثة وما بعد الحداثة. وفي هذا المنظور بالذات، تم إثبات راهنية مفهوم الاستلاب وبالتالي وجود ظواهر الاستلاب وظواهر التشيؤ كظواهر مزمنة في المجتمع المعاصر، من حيث هي ظواهر غير قابلة للتجاوز بشكل نهائي وكامل.

كما أثبت الجدل على طريقة بلوخ بشكل خاص، وبقوته الفلسفية، وبحسه التزامني التركيبي، هشاشة، بل وهم فكرة المجتمع التاريخي بدون طبقات..ومن اللازم التأكيد هنا على أن الجدل البلوخي سلب أنطولوجي يوتوبي للتشيؤ.غير أنه ليس تركيبيا بل متمركزا ومتموقعا بدون توقف في الصيرورة.

يخضع الجدل البلوخي لمبدأ الكمون لا لمبدأ التركيب. انه من حيث هو قانون وقاعدة، حاجة غير مشبعة أبدا، لا آلية ميكانيكية وسببية أو غائية...

لم تكن الانطولوجيا البلوخية فلسفة أولى، بل فلسفة أخيرة ولا ينتهي أمدها ومداها من حيث لا ينتهي أمد الصيرورة ذاتها، لأنها في جميع أحوال التاريخ وتقلباته المختلفة وانعطافاته العادية وغير العادية، تعني: «غير الموجود بعد». انه مبدأ لا نظاما قارا ولا قانونا. إنها امتلاك ولا امتلاك في نفس الوقت.

ويناقش بلوخ أنطولوجيا مارتن هايدغر على نطاق واسع.وقد حرص على تمييز «أنطولوجيا غير الموجود بعد» من حيث هي يوتوبيات تاريخية، عن أنطولوجيا «الأفق الترنسندنتالي» التي أرادها هايدغر موجهة فينومينولوجيا، نحو «الموجود هناك»..

وفي مشروعه الأنطولوجي، حرص بلوخ بشكل دقيق، على تنقية ما أسماه «المقولات الإيديولوجية للماركسية» مراجعا لها ومعيدا بناءها، لأن المقولات بالنسبة له، ليست فقط أبعادا نظرية لأوضاع موضوعية في التاريخ، بل أشكالا من تجليات «الموجود هناك» على حد تعبيره. وهكذا يستدعي هذا البناء، تنقيتها من الايدولوجيا، فالعالم بالنسبة لبلوخ: «ممتلئ بغيرية لا نهائية» على حد تعبيره...لقد اعتقد بأنه من المستحيل تأسيس أنطولوجيا نقدية وتحريرية وموجهة من أجل استكشاف وخدمة: «غير الموجود بعد»، دون البدء بتنظيف البيت ألمقولاتي للفكر في المقام الأول. إن الأمر يتعلق بشرط فلسفي لا يمكن التغاضي عنه .

وفي هذا السياق نفسه، يعتبر لوكاتش العجوز أن التفكير في الكائن الاجتماعي: «يعتبر مستحيلا، إذا لم يبحث عن المقدمات في الواقع الأكثر بساطة في الحياة اليومية.» (مقدمات). وهذا يعني أن بلوخ و لوكاتش معا سعيا إلى بناء أنطولوجيا تاريخية من قلب الصيرورة لا من خارجها...

لهذا فنحن نجد أن الانطولوجيا كما اكتشفها لوكاتش وتصورها، كانت إعلانا قويا،أولا بإسقاط كل أشكال الغائية والحتمية الميكانيكية، كما كانت ثانيا، نقدا ذاتيا صريحا جدا وإقرارا بتخليه النهائي عن فكرة الكلية التاريخية...

هكذا يبدو لنا كيف أن الانطولوجيا، عند لوكاتش وعند بلوخ معا، عملت على تحريرهما الفلسفي من كل الإكراهات النظرية التي كانت تطوق فلسفتهما التاريخية وتاريخا نيتهما المفرطة بوثاق الهوياتية والوحدة. وهكذا يمكن القول أن أنطولوجيا الكائن الاجتماعي كما قدمها لوكاتش وانطولوجيا غير الموجود بعد كما آمن بها بلوخ،

فتحت لكليهما كل المنافذ السوسيولوجية المتنوعة على ظواهر اجتماعية مختلفة وجديدة. وهكذا استطاعا الدفاع عن نظريات الاستلاب والتشيؤ واليوتوبيا بشكل أفضل وكانا أكثر اقتدارا على معالجتها.

يتحدث هنري لوفيفر عن: «**المأساة الجدلية للاستلاب**»، فهل يعني هذا أن الاستلاب ظاهرة إنسانية مزمنة وتراجيديا لا نهاية لها؟ هل يستحيل فعلا تدمير الاستلاب في شموليته، كما يقول آدام شاف، على أساس أنه: «لا يوجد في الواقع، إنما فقط في الدائرة الوحيدة للفكر كتجريد».

ما هو مصير نظرية الاستلاب في عالم اليوم، الذي يقول عنه هابرماس أنه: «يقوم بالعمل على سيادة فيتيشية العلم». بحيث تهيمن إيديولوجيات أكثر قهرا وعنفا وسلطوية من إيديولوجيات الأمس؟ إن هذه الأشكال الجديدة تسيطر حتى على: «التصور الخاص بالإنسان عن نفسه».

لقد أدرك لوكاتش باكرا أن التشيؤ، ليس فقط رؤية سلعية للإنسان وتحويلا للذات إلى بضاعة، بل أيضا: «تحويلا للزمن الفيزيائي (الحسابي) إلى زمن اجتماعي»، مرجعي للحياة اليومية ولمختلف الأنشطة الاجتماعية. هنا تكمن قوة تحليله.

ضد كل نزوع علمي مفرط، يؤكد بلوخ أن تحقق العلم وسيادته، لا يعني في جميع الأحوال، لا نهاية الفلسفة ولا نهاية اليوتوبيا. إننا مطالبون كما يقول هربرت ماركوز في نفس الخط الفكري، لا أن نثبت هذا الانتقال من اليوتوبيا إلى العلم، بل علينا أن ننتبه كذلك إلى تلك الطريق التي تذهب من العلم في اتجاه اليوتوبيا. ولعل نقد العلم والايدولوجيا، من منظور اليوتوبيا ومشروعيتها في الوجود التاريخي، هي النقطة التي يتفق ويلتقي فيها ماركوز مع بلوخ.

هكذا مثلت اليوتوبيا، كخطاب مناهض للرأسمالية بشكل حازم وقوي واستراتيجي، ذلك السلب الجدلي الدائم لانغلاق العلم وخطابه النسقي الاحتوائي والمستبد بتفسيره الحصري للواقع...

يؤمن بلوخ بوجود نزاع أو صراع تاريخي خفي بين الايدولوجيا واليوتوبيا، بحيث تعمل الأولى على تشويه صورة الثانية، من حيث تعرضها وتقدمها كتمثلات مزاجية وسطحية وغير واقعية.

ونحن نجد بلوخ يقدم مرافعة فلسفية قوية وتحليلية بدرجة عالية، عل أن اليوتوبيا هي هذه المعارف التي: «لم تدخل بعد في سيرورة». نتيجة لهذا التحريف وهذا الإقصاء الاستراتيجي. وفي تقديره، فقد ظلت اليوتوبيا دائما تطلعات إنسانية حقيقية ومشروعة، تعيش على هامش التاريخ وعلى هامش السيرورة، رغم انتماءها الفاعل والقوي إلى الصيرورة... وهنا بالذات، يكون من وظائف الفلسفة، ضرورة إعادة هذه التطلعات المضطهدة إلى مكانها الطبيعي والى حيزها الموضوعي في قلب التاريخ...وفي هذا السياق النقدي القوي، كان تأثير بلوخ قويا في التوجهات الفلسفية التي سار فيها بعده أقطاب مدرسة فرانكفورت المؤسسين، دون أن ننسى هربرت ماركوز وفلاسفة آخرين، داخل ألمانيا وخارجها.

اليوتوبيا معرفة معارضة ومتمردة عن المركز. إنها كما يقول آدورنو وهوركهايمر، حاملة لبذور ثورة محتملة: «**ضد توتاليتارية العقل**».

نظرية بلوخ في التاريخ، نظرية قطائع لا استمراريات. هذا هو المعنى الحقيقي لمفهوم التقدم في نظر بلوخ. وهكذا طرح في السنين الأخيرة من حياته، مشروعا أسماه: «أنطولوجيا غير الموجود بعد»، أو «أنطولوجيا اللا معاصرة». إنها نظرية لا تؤمن سوى في: «الإمكان ألصيرورتي»، نظرية في الترقب لا في التحقق.

هكذا نجد مبدأ «الرجاء» الذي يخترق فلسفة بلوخ من أولها إلى آخرها، هو هذا «الليس بعد»، من حيث يساهم في خلق شروط الإمكان، وفي إنجازه من حيث هو صيرورة. إن الرجاء هو الشرط الذي يعيد الذاتي إلى الموضوعي، ويعيد الموضوعي إلى الذاتي، في سياق تاريخي متميز، يسمى: «غير الواعي بعد».

يبدو أن مبدأ «الرجاء» ذو حمولة دينية وإيمانية قوية. وفي تقدير بلوخ فان الحضور

الدائم لهذا المبدأ حضور فاعل وديناميكي وضروري. انه حضور مشروع، من حيث أن التناقض لا يبارح الصيرورة أبدا، ليس فقط في الحالات الانتقالية، بل حتى في جميع حالات التحقق. لهذا فان ما يسند هذا الرجاء كمبدأ ذاتي، هو «الليس بعد» كحامل موضوعي لصيرورة لا تنفك تفاجئنا ولا تشبع رغباتنا أبدا.....

انه: «الحلم المستيقظ»، ذلك الحلم الذي لا ينضبط لزمان تاريخي بقدر ما يفسر ويفهم كزمان أنطولوجي. وفي هذا السياق، حرص بلوخ على تمييز حلمه «غير الواعي بعد» عن اللا وعي الفرو يدي. فالأول على حد تعبيره «تصاعدي» في حين أن الثاني«نكوصي».

وفي نفس السياق، يبدو واضحا أن أطروحة بلوخ وتحليله لليوتوبيا مخالف، بل مناقض تماما لتحليل كارل مانهايم، رائد علم اجتماع المعرفة، وصاحب المصنف الشهير: «الايدولوجيا و اليوتوبيا» (1929)، لأن مانهايم لا يرى إمكانية قيام وعي يوتوبي فاعل ومؤثر في التاريخ في مجتمع الحداثة، وذلك نتيجة للإكراهات الجديدة لما يسميه «الايدولوجيا الكلية» التي تخضع البنيات الفوقية بشكل كامل واكتساحي لهيمنتها.. وبقي هذا الخلاف حادا وشاملا بين بلوخ و مانهايم، رغم أن هذا الأخير هو صاحب الأطروحة الشهيرة حول تلك الفئة الاجتماعية المتميزة التي أسماها: «الإنتلجنسيا بدون روابط»، كطبقة اجتماعية مستقلة عن انتماءاتها الطبقية، من حيث اعتبرها رائدة كل القيم التي تساهم في التغيير التاريخي للمجتمع، على أساس أن هذه القيم، تطلعات يوتوبية في الأصل....

في نظر بلوخ،لم يتم الانتباه بشكل ايجابي إلى الظاهرة اليوتوبية كظاهرة تاريخية وكظاهرة اجتماعية موضوعية وذاتية في آن واحد،ولم يتم الانتباه إلى قوتها كفاعل وكعامل من عوامل الصيرورة التاريخية، لا من طرف المؤرخين، ولا من طرف الفلاسفة ولا من طرف العلوم الاجتماعية. وبلوخ في هذا السياق، لا يستثني أحدا في هذا الإطار.....فحتى صديقه وزميله جورج لوكاتش كان معارضا شديدا

لصاحب «روح اليوتوبيا» على هذا المستوى من التحليل والنظر.

لهذا، يرفض بلوخ كل النظريات والمواقف التي تختزل الايدولوجيا في صيغة «وعي خاطئ». لأن الايدولوجيا في نظره، وفي جميع حالات انكشافها وعملها وقيامها بوظائفها المختلفة، حاملة دائمة لمكونات وعناصر فكرية تفيض على وعاءها التبريري المحافظ. إنها بالقوة والفعل، حبلى بما يسميه بلوخ: «**الفائض اليوتوبي**». وهذا الفائض لا يتوانى عن الانخراط في صيرورة تتجدد وتنكشف بصيغة مغايرة، كلما تجدد هذا الفائض في داخلها.

من هذا المنظور بالذات ينتقد بلوخ النظام الاقتصادي الرأسمالي كما ينتقد الحداثة،بشكل حاد واستراتيجي.انه ينتقدها من منظور اشتراكي لا ليبرالي..وفي هذه النقطة بالذات يلتقي بلوخ مع لوكاتش في مناهضتهما المشتركة لكل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية التي كانت نتيجة لهيمنة ظاهرتي الاستلاب والتشيؤ على الحياة المعاصرة، باختراقها للحياة اليومية للإنسان.

كان ما يجمع بين لوكاتش وبلوخ،مواقف مشتركة أكثر مما كان نظريات مشتركة،رغم أن المصدر الفلسفي المشترك والأقوى،كان هو إعجابهما معا بشكل استثنائي، بهيجل وبقوة فلسفته...فالمصب النظري واحد، غير أن الجداول الفكرية متنوعة ومختلفة.

ثانيا-الفلسفة والسياسة: الفيلسوف والمثقف

3- الفيلسوف ليس رجل سياسة

هل يستقيم التفلسف في حضور السياسة؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن نتفلسف حين نكون في نفس الوقت متشبعين بقيم وأفكار سياسية نؤمن بها أو ندافع عنها ونتبناها بطريقة أو أخرى، بصفة صريحة أو مضمرة؟ هل تستطيع الفلسفة أن تحافظ على روحها النقدية وحسها الإبداعي حين يكون الفيلسوف منخرطا بشكل معين، قليلا أو كثيرا، في سجال سياسي أو في معارك إيديولوجية معينة، أو ربما حين ينزل إلى الشارع للمشاركة علانية وبقوة، في احتجاج اجتماعي أو سياسي كيفما كان نوعه؟

إن افترضنا أن الفلسفة والسياسة خطان متوازيان لا يلتقيان أبدا، فهل تكون النتيجة أنه ليس من المشروع للفيلسوف أن يمارس السياسة، بحجة أن ذلك سيخنق أنفاسه الفكرية، وبالتالي سيحد من حريته في التفكير الناقد؟

لكن، أليس الفيلسوف مواطنا متمتعا بكامل حقوقه المدنية كغيره، حتى نحجب عنه هذا الحق في الكلام بهذه الصفة المدنية؟

ليست السياسة بشكل حصري، انتماء حزبيا أو فئويا أو مذهبا إيديولوجيا مواجها لإيديولوجيات أخرى في معترك النزاعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة. وليست السياسة أيضا، بالصيغة التي يفترض أن الفيلسوف يمارسها في إطاره، صراعا على السلطة فقط. فالسياسة هي أيضا مواقف وقيم وعقيدة شخصية بشكل عميق، سياسية كانت أم دينية، لاهوتية كانت أم مدنية وعلمانية، وهي غير منتمية بالضرورة لجماعة من الجماعات ،وغير خاضعة بالضرورة لوصاية مؤسساتية محتملة. إنها في الكثير من تجليات الممارسة السياسية، أخلاق وقيم أخلاقية وميول

فكرية وأمزجة عقائدية، وطقوس خاصة في نمط العيش ونمط التفكير ومتفاعلة مع الأحداث التي تجري على مختلف الأصعدة، بهذه الطريقة، وتستطيع في الكثير من الحالات، أن تحافظ على استقلالها الكامل أو النسبي، كما تستطيع أن تصون، بشكل شمولي أو جزئي، حرية ضميرها وحسها النقدي العالي....

ليست السياسة فقط دفاعا حزبيا عن مصالح طبقة اجتماعية معينة، إنها مواقف حاسمة يكون الفيلسوف مدفوعا للدفاع عنها بشكل علني وعمومي حتى يستقيم ويطمئن ضميره الفكري الحي، بل لكي يكون منسجما ومتوازنا مع فلسفته بالذات.... فقد يمارس الفيلسوف السياسة وهو يوقع على الويب عريضة مناهضة للاحتباس الحراري وتدمير البيئة وتلويث الفضاء الايكولوجي، أو حقوق الأقليات أو ضد العنصرية، أو ضد اتفاقيات دولية مجحفة في حق من حقوق الإنسان ومهينة للكرامة، وغيرها من القضايا الإنسانية الوطنية أو الكونية ؟

ليس الفيلسوف فقط أكاديميا أو أستاذا مبرزا أو باحثا صاحب معرفة وعلم، بل أيضا مناضلا بطريقته الخاصة، وبطقسه النضالي الخصوصي. إنه بالقوة والفعل، مكون من مكونات «النخبة العالمة» أو «الانتلجينسيا». ولهذا فمن الطبيعي أن يذهب في اتجاه الانخراط في الديناميكية الاجتماعية الجارية، وطنيا وكونيا... انه ببساطة، مثقف بكل معاني الكلمة، لا فيلسوفا فقط. ألم ينزل جان بول سارتر إلى ساحة المظاهرات مشاركا و مؤطرا ومنظرا، أثناء احتجاجات الطلاب في باريس(مايو سنة 1968)؟

الفيلسوف مواطن قبل أن يكون فيلسوفا. وما اشتغل سقراط في الساحة العمومية سوى كمواطن، وما أرخ ثيوكيديديس لحرب البيلوبونيز بين إسبارطة وأثينا بحس فلسفي عال، سوى كمواطن ملتزم بأعلى درجات الحياد العلمي والاستقلال الفكري.

ألم يمارس امانويل كانط أو فردريك هيجل السياسة بوضوح كبير، وفي أبهى

معالمها وتجلياتها، ولم تتمكن السياسة من تلويث أبنيتهما الفلسفية، رغم حضور الخلفية السياسية؟

ألم يتم إلصاق تهم سياسية وإيديولوجية بفلسفة فردريك نيتشه وهي في أعمق انبساطها الفلسفي النقدي والمستقل؟ وقد كانت فلسفة هايدغر بدورها موضوعا لنفس التهم والادعاءات؟ ألم يكن باروخ سبينوزا أو سورين كيركغارد من أقوى الفلاسفة المتميزين بمواقف «سياسية» خاصة جدا ومتميزة جدا، وقد كانت سببا في انسحابهما مرغمين، من الحياة العامة، وسببا قويا في نبذهما من طرف المجتمع القائم بشكل عام، ومن طرف اللاهوت الأرثوذكسي بشكل خاص؟ ألم تكن الايدولوجيا سبب هروب قطبي مدرسة فرانكفورت، آدورنو و هوركهايمر من ألمانيا، إلى منفاهما الاضطراري في الولايات المتحدة الأمريكية؟

وفي تاريخ الفلسفة حالات لا حصر لها من الفلاسفة الذين مارسوا السياسة لا من داخلها ولا من حيث الانتماء إليها بصفة فاعلين، بل من خارجها. لقد مارسوا السياسة من حيث كانوا رافضين ومعارضين وناقدين لبعض قيمها أو بعض سلوكياتها أو مؤسساتها...هكذا مارسها في الفلسفة المعاصرة، هانز جورج غادمير وميشيل فوكو وجيل دولوز وإدغار موران وميشيل سير وبول ريكور على سبيل المثال لا الحصر.

هناك خطوط تماس حساسة جدا ومرهفة جدا بين الفلسفة والسياسة، غير أن الفيلسوف يحافظ على حريته الشخصية وعلى استقلاله الفكري، نسبيا أو كليا، حتى حين يكون منضويا تحت لافتة سياسية أو إيديولوجية معينة أو مؤسسة من المؤسسات العاملة في هذا المجال. إن الفيلسوف، حتى في هذه الحالة، يعيش متمردا ومشاكسا ومعارضا وغير مقبول ولا مسموع. وقد يتعرض لأقصى أنواع الاستبعاد التي يمكن أن نفترضها...لهذا فالفيلسوف لا يفقد حسه الفلسفي العالي ولا صفته كناقد، ولا استقلاله الفكري حتى في هذه الحالة... وحتى حين يضطر إلى الامتثال

لقرارات المؤسسة لسبب أو آخر، منزلقا عن ميوله الفلسفية الشخصية، فهو يستدرك، ويقوم بنقد ذاتي ومراجعات لمواقف معينة وتوجهات سالفة.

تلك بالذات، هي تجربة جورج لوكاتش وارنست بلوخ مع السياسة. مع الشيوعية ومع الاشتراكية.

لم تكن الفلسفة أبدا، من الناحية التاريخية، خطابا معزولا عن الواقع. فقد ارتبطت في العصر الإغريقي القديم ارتباطا حميما وقويا بالسياسة، وبغض النظر عن درجة تفاوت حضور الهاجس السياسي في الخطاب الفلسفي انطلاقا من مرحلة تاريخية إلى أخرى، فقد كانت السياسة أحد العناصر المركزية في تحديد شكل النظرية وميولها الفكرية وهندسة طقسها العلمي الابستيمولوجي. غير أن الفكر الفلسفي وهو أحد «السرديات» التأسيسية الكبرى للفكر بشكل عام، يستبطن كذلك درجة عالية من الإبداع والخلق الإنسانيين في شكلهما الأكثر حضورا في حياة الكائن الاجتماعي.

وبناء على هذه الجدلية الغامضة بين الفلسفة والسياسة، يمكننا القول بأن الاختيار النظري أو الإيديولوجي في دائرة الفكر الفلسفي، ليس مطلقا شفافا وطافيا على سطح النص، كما قد يبدو الأمر ظاهريا في بعض المرات. فالموقف الفلسفي في ضوء هويته النظرية، موقف متعال في علاقاته بالزمن التاريخي، وبالتالي ليس هناك في جميع الحالات، شروطا تاريخية دقيقة تفسر الفلسفة كتصور خصوصي وحصري للعالم. لهذا فالفلسفة في العادة، موقف فكري معقد إلى الحد الذي يصعب معه التمييز بين عواملها الجوهرية وعواملها الثانوية، بين سطحها وعمقها النظريين.

علاقة التعالي بين الفلسفة والزمن التاريخي، لا يعني أن النظرية الفلسفية كخطاب فكري، موقف متعالي عن شروط إنتاجها كنظرية، بل أنها محاولة نظرية في التأثير على هذه الشروط نفسها. فما يصنع قيمة النظرية الفلسفية ليس مطلقا كونها تعبيرا مفاهيميا عن واقع تاريخي قائم، بل قدرتها كنظرية على إعادة النظر في طبيعة المفاهيم الفلسفية نفسها من جهة وقدرتها على امتلاك هذه المفاهيم – سواء كانت موروثة أو

جديدة - امتلاكا نقديا من جهة أخرى. وتمتلك الفلسفة علاقة خاصة جدا مع عصرها، كما ترتبط مع هذا العصر بحساسية مفرطة، لهذا فان الفلسفة في علاقاتها بالتاريخ، غالبا ما تمتلك حسا مفاهيميا مرهفا يرسم الواقع ويعيد بناءه بطريقة فيها الكثير من الإبداع والخلق الفكري. وبالنتيجة، فعادة ما لا تكون مظاهر التجديد النظري، مميزة لمرحلة تاريخية خاصة، بل أيضا وبشكل عميق، علامات تميز في الحمولة النقدية للمفاهيم المحايثة.

ليس الحدث الفلسفي كحدث نظري ينتمي إلى تاريخ الفكر، حدثا تاريخيا فحسب، بل حدثا مفاهيميا أيضا، فالنظرية الفلسفية، بحكم طابعها الشمولي، وان كانت موقفا في الحاضر التاريخي، فهي كذلك موقف في تجاوز هذا الحاضر، وهي لهذا السبب بالذات، موقف من الماضي والمستقبل معا.

ليس تاريخ الفلسفة، كما نعتقد، تاريخا ساكنا للمفاهيم النظرية في علاقاتها المتبادلة، بل تاريخ تفكيك هذه المفاهيم باستمرار. فقوة المفهوم الفلسفي لا تكمن نقط في جدته أو قدمه، في كونه مثلا وليد عصر الأنوار أو وليد العصر اليوناني أو الحديث، بل تكمن بالأساس في قدرته على التأقلم والتواصل مع ظروف نظرية مغايرة، لا تكون بالضرورة هي نفس الظروف التي نشأ فيها كمفهوم؛ وقدرة انتقال المفهوم النظري من حقل معرفي إلى آخر، وقدرته على مواكبة المستجدات النظرية للسياق النظري الجديد الذي يفترض بأنه صار ينتمي إليه بطريقة أو أخرى، هو بالضبط ما يصنع منه مفهوما نظريا ذا أهمية معرفية وتاريخية كبرى.

إن الأمر يتعلق بوضع ابستمولوجي مرهف الحساسية النظرية، بحيث يمتلك قابلية عالية لأن يكون مخترقا على المستوى النظري من مرجعيات فكرية قد تكون متباينة، بل حتى متناقضة، لكنها سلمية النزوع المعرفي، بحس توقعي حاد. إنها وضع نظري خاص جدا، أو ربما حالة نظرية استثنائية في تاريخ الفلسفة، تقف وتفسر عادة نشأة الفلسفات التي تتحول بعد ذلك إلى منعطفات قوية. إنها وضع شبيه بما سبق

أن أسميته في مؤلف سابق صدر سنة 2016: «التعايش المفاهيمي».[2]

علاقة الفكر الفلسفي بالواقع التاريخي علاقة مفاهيمية. ونظرا لأن التعبير في الفلسفة، تعبير يتم أساسا عن طريق مفاهيم نظرية ومجردة، فهو تعبير مركب أو تركيبي لابد له من صبغة الشمولية والكلية.

والتصور الفلسفي بطبيعته، كسيناريو معرفي في معالجة إشكالية تاريخية، لا يقبل التجزيء، ففي وحدته هذه تكمن قوته ودلالته وقيمته في تاريخ الفكر، وهذا ما يعبر عنه لوسيان غولدمان[3]، إذ يرى أن الخاصية الجوهرية للفكر الفلسفي الحقيقي تكمن بالضبط في كونه، ليس مجرد أجوبة متناثرة عن أسئلة مختلفة، بل تلاحما كليا بين الأجوبة الأكثر تباعدا عن الأسئلة التاريخية الأكثر تشعبا وتباينا. الجواب الفلسفي كتعبير عن موقف من المجتمع والتاريخ يعبر بحكم طبيعته، عن أعنف التجارب الإنسانية المعيشة والأكثر تعقيدا وتشابكا، فنحن نعثر في أعماق هذا الجواب عن كل أشكال الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للعصر الذي يعتبر الموقف الفلسفي تصورا عنه، بل نحن نعثر فيه أيضا عن كل أصناف القلق النظري والثقافي في ذلك العصر. وما دام هذا القلق النظري لا ينفصل عن الحذافير الصغيرة التي ينبني عليها الجواب الفلسفي، فإننا نعتقد أن من الشروط المنهجية الأولية، أن نكون بصدد محاولة فهم الدلالة الحقيقية لهذا الجواب، ضرورة تتبع لحظات هذا القلق في كل أشكال اتصاله بهذا الجواب.

يحمل الجواب الفلسفي إذن، - بشكل مباشر أو غير مباشر- كل شروط إنتاجه الخاص كنظرية -فهو بالضرورة في حاجة دائمة وملحة إلى إعادة تفكيك مقولاته المركزية بغية قراءتها أو فهمها على ضوء مستجدات معرفية أو تاريخية. ونظرا لأن هذا الجواب ليس خارجا عن إطاره التاريخي والاجتماعي، بل شكلا من أشكال الرؤية والتصور للممارسة الإنسانية داخل هذا المحيط من جهة، ونظرا من جهة

---

(2) فريد لمريني، الفلسفة والنقد- مراصد ابستمولوجية، الطبعة الأولى، دار التنوير 2016.

(3) Lucien Goldmann, Recherches dialectiques, Gallimard, Paris 1959, p: 31.

ثانية، لكون هذا الجواب، ليس معزولا عن باقي أشكال الأجوبة الإنسانية الأخرى وأنماط القول والخطاب المتداولة، لقطاعات معرفية مغايرة من جهة أخرى، بل مرتبطا بها أشد ما يكون الارتباط، فإننا نؤمن بضرورة استحضار كل أشكال هذه العلاقات المعقدة، بين الخطاب الفلسفي والخطابات الأخرى.

التميز في الجواب الفلسفي، لا يكمن فحسب في ارتباطه الوثيق بكافة أشكال الخطابات الإنسانية الأخرى، بل أيضا وبدرجة كبيرة في استقلاليته النسبية وانفصاله عنها، فهذا الجواب، إن كان بالضرورة تأملا في لحظة تاريخية معيشة، فانه أيضا وبشكل لا جدال فيه، إذ يمس أو يلامس بطريقة مباشرة روح الممارسة المعيشة، فهو يتجاوزها إلى مساءلة الممكنات التاريخية والحدود القصوى للممارسة الاجتماعية عند الإنسان. وإذا كان هذا الجواب على المستوى الشكلي، يتشكل من مجموعة من المفاهيم النظرية، فان ذلك من صميم خصوصيته كجواب فلسفي، لأن المفهوم النظري بطبيعته، كما يقول لوسيان سيباك: «يفتح الطريق نحو سلسلة لا نهائية من التحولات التي توحي فيه بالممكنات».(4)

ليس المفهوم النظري كما يتم الاشتغال عليه في دائرة القول الفلسفي، علميا بشكل كامل ولا إيديولوجيا بشكل كلي .

ومن حيث أن المفهوم النظري في الفلسفة مرتبط بمحيطه التاريخي وشروط نشأته، ارتباطا حميما، فهو يعتبر مسرحا لالتقاء كل أنواع الوعي الايديلوجي والعلمي، ونحن نعتقد أنه من الصعوبة بمكان، الحديث عن مفهوم نظري ايديلوجي خالص أو علمي خالص. هناك حقا حدا فاصلا، وبالتالي نقاط الافتراق أو التقاطع - إن شئنا - بين الصفة الأيدلوجية والصفة العلمية للمفهوم النظري، إلا أن هذا الفصل ليس دائما واضح المعالم ومرسوم الحدود، إلى الدرجة التي يسمح لنا بالتمييز القار والدقيق بين الصفتين. و حتى إذا أردنا أن نقوم بشكل مشروع بهذا

(4) Lucien Sebag, Marxisme et structuralisme, Payot, Paris 1964, p: 8.

الفصل، بناء على مقتضيات منهجية،وهو الأمر الذي حاول لوي ألتوسير القيام به، في الوقت الذي كان منهمكا في دراسة الجديد النظري في فكر ماركس مثلا، فان الفصل ليس دائما بالأمر الهين على مستوى العواقب النظرية. فألتو سير وهو يدعونا إلى: " تخطيط حد فاصل بين الايديلوجي والعلمي في المفهوم النظري "[5]، تجاهل أنه لكي يمكن لنا القيام بهذه العملية، علينا أن نستند في ذلك لا على محاكمة المفهوم النظري في حد ذاته، بل انطلاقا من ضبط السياق الايديلوجي الذي يرد فيه هذا المفهوم في الفلسفة. وما دام ألتوسير يتصور المفهوم النظري، لا من زاوية انتمائه لشروطه التاريخية، بل في معزل عنها، فان الفلسفة في نظره: لا تعدو أن تكون: «نظرية الممارسات النظرية».[6]

فإذا كانت الفلسفة مجرد «نظرية للممارسة النظرية» المحضة، فمعنى ذلك كما يقول لوسيان سيف أن: «النظرية ليس شأنها الممارسة، بل فقط ممارستها الخاص». [7] وهكذا تتحول النظرية من ممارسة نظرية لموضوع إلى ممارسة لذاتها، فتفقد بذلك كل خصوصيتها كنظرية في الممارسة، ليكون ذلك نهاية حتمية لكل علاقاتها بشروط إنتاجها الموضوعية.

ومن حيث أن الخطاب الفلسفي نظرية في الإنسان والطبيعة من جهة، وتصور مفاهيمي نقدي لنمط الممارسة الإنسانية، فهو لم يكن أبدا معزولا، خاصة في المراحل التاريخية الانعطافية الكبرى، عن الخطابات الأخرى؛ فإن فتاريخ النظرية الفلسفية، لن يكون تاريخا شفافا وواضح المعالم، بل لن يكون أكثر من تاريخ متاهات نظرية لا حد لها، إن تم اقتلاعه من محيطه الثقافي والعلمي والإيديولوجي

وهكذا ف «فجمهورية» أفلاطون (427-428 ق.م- 347-348 ق.م)، و

---

(5) Louis Althusser, Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero, Paris 1972, P: 39.

(6) L. Althusser, Pour Marx, Maspero, Paris 1965 p: 169.

(7) Lucien Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, Editions sociales, Paris, 1980, p: 430.

«فينومينولوجيا» هيجل، أو «التاريخ والوعي الطبقي» للوكاتش، أو «روح اليوتوبيا» لبلوخ، على سبيل المثال لا الحصر، ليست مطلقا مفهومة كنظريات فلسفية، إذا لم نفهم علاقة الفلسفة بالسياسة، وعلاقة الفلسفة بالفنون والعلوم وبمختلف أنماط القول الإيديولوجي...ولم تكن الفلسفة أبدا وجهة نظر سياسية، لأنها بالهوية والأصالة، وجهة نظر مفاهيمية ترتبط بعلاقات حادة جدا بمقولة النقد.

يري **ألتوسير**، وهو يتحدث عن علاقة النظرية بالممارسة أن: «الفلسفة هي السياسة المستمرة بطريقة ما في قطاع ما بصدد واقع معين »[8]، ويوضح موقفه قائلا: «إن الفلسفة ولكي نكون أكثر دقة، تمثل السياسة داخل ميدان النظرية»[9].

فهذا التعريف الألتوسيري للفلسفة، ليس معناه فقط أن الفكر الفلسفي له صلة ما بالفكر السياسي، بل معناه بالأساس أن الفلسفة ليست أكثر من موقف سياسي، أو إنها والسياسة شيء واحد، ولن تكون في نهاية المطاف، من زاوية النظر هذه، إلا تبريرا ايديلوجيا لوضع تاريخي سائد.

لعل الفرق بين الفلسفة والسياسة، كمشروعين إنسانيين، فرق جوهري في اعتقادنا. وحين يقول كورنيليوس كاستورياديس بأن: «خاصية الفكر هي إرادة الالتقاء مع شيء آخر غير ذاته، [و] خاصية السياسة هي إرادتها أن تجعل من نفسها شيئا آخر، انطلاقا من ذاتها». [10]، فإننا نفهم من ذلك أن الفرق بين السياسي والفلسفي هو الاختلاف بين مشروع نظري يخاطب الممكنات التاريخية، ومشروع أخر يخاطب الشروط الراهنة لتحققه الآني والقريب.

ليست علاقة الفلسفة بالسياسة من زاوية ما، سوى علاقة المفاهيم الفلسفية بالمفاهيم السياسية، وما يجعل منها مفاهيما مشتركة، هو كونها في كلتا الحالتين،

---

(8) L. Althusser, Lénine et la philosophie, op cité p: 42 .

(9) Ibid., p: 42 .

(10) Cornelius Castoriadis, Domaines de l'homme, les carrefours du labyrinthe II, Seuil, Paris, 1986. P: 310.

تخاطب الإنسان أولا وقبل كل شيء، ويجب أن نلاحظ هنا، أن المسافة التي يقطعها المفهوم الفلسفي ليتحول إلى مفهوم سياسي محض، هي المسافة نفسها التي يتم فيها تحوله من مفهوم يخاطب الممكنات التاريخية في روحها الاحتمالية والتوقعية، إلى مفهوم وصفي وتبريري.

ليست المعرفة كما يقول لوسيان سيف، مجرد إنتاج نظري، بل أساسا إعادة إنتاج[11]. وإعادة إنتاجها هذه هي بالذات ما يصنع اختلاف معانيها ودلالاتها النظرية والعملية.

كما أن إنتاج المعرفة، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بشروطه الموضوعية، إنتاج مستقل عنها من حيث هو إنتاج لأشكال وعي تتجاوز هذه الشروط، وهذه خاصية جوهرية للفكر الفلسفي في علاقته مع الواقع ومع التاريخ. وليس غريبا في هذا السياق، أي في علاقتها بحاضر منفلت زمنيا: «أن تسعى الفلسفة...إلى دفع هذه السيرورة العابرة إلى حدها الأقصى»[12]. والفلسفة بطبيعتها، إستراتيجية نظرية مفتوحة على الزمن وعلى التاريخ.

كتب كارل مانهايم في كتابه التأسيسي: «الايدولوجيا و اليوتوبيا»، وهو يحاول وضع الأسس النظرية والمنهجية من أجل ميلاد علم جديد آنذاك، كان له الفضل الكبير في ظهوره، وهو ما يعرف حاليا بسوسيولوجيا المعرفة: «إن إقصاء العناصر التي تتجاوز الواقع من عالمنا إقصاء كليا، لمن شأنه أن يقودنا إلى (روح وضعية)، ستكون في نهاية المطاف دلالة على دمار الإرادة الإنسانية»[13]. وليست الفلسفة كخطاب خاص، لا إيديولوجيا ولا يوتوبيا. إنها تمثل مفاهيمي نقدي للواقع، وبهذه الصفة، فهذا التمثل في جميع أشكال انكشافه، تحرري وتحريري إلى أبعد

---

(11) L. Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, op cité, P: 434.

(12)Jacques Milhau, « Sur la connaissance reflet: dialectique et métaphore », In La Pensée, n ° 237, 1984, P: 82.

(13) Karl Mannheim, Idéologie et Utopie, Ed Rivière, Paris 1956, p: 232

حد...فالسياسة خطاب رقابي، في حين أن الفلسفة خطاب تحريري..

يبدو أن التناقض الجوهري بين الفلسفة والسياسة، يتجسد عمليا في الموقف من الحقيقة، بحيث أن سيناريوهات إنتاجها وتوزيعها، إنتاج مختلف إلى حد بعيد. وربما كان ذلك، أحد النتائج النظرية التي يؤكد عليه ذلك التشريح الأركيولوجي الذي أنجزه ميشيل فوكو (1926-1984)حول المعرفة والسلطة بمفهومها الواسع.

4-الفلسفي والسياسي: التناقض والمخاطرة الحذرة

يكفي أن نلاحظ كيف يقدم لنا فردريك هيجل شكل الاختلاف والتمايز بين المعرفة في الفلسفة، والمعرفة العلمية، لكي يبدو الأمر أكثر وضوحا، يقول هيجل:

«إذا كانت كل لحظة داخل (فينومينولوجيا الروح) تمثل ذلك الاختلاف بين المعرفة والحقيقة، وبالتالي تلك الحركة التي يحذف خلالها هذا الاختلاف، فان العلم على عكس ذلك، لا يتضمن هذا الاختلاف كما يتضمن إلغاءه؛ ولكن بالنظر إلى أن اللحظة تكتسي شكل مفهوم، فهو يجمع في وحدة آنية الشكل الموضوعي للحقيقة وشكل الذات التي تعرف.

لا تنبلج اللحظة إذن إطلاقا، كما هو الشأن بالنسبة للحركة التي تذهب هنا وهناك، من الوعي أو من التمثل في الوعي لذاته والعكس بالعكس؛ غير أن صورة اللحظة المحضة، متحررة من مظهريتها في الوعي، بمعنى المفهوم الخالص في تدرجه، إذ أنهما يرتهنان فقط بالإمكانية المحضة لتحديده »[14].

وحتى إن اعتبرنا: «أن الفلسفة لا يمكن لها، كما أرادت ذلك دائما، أن» تتأسس «انطلاقا من ذاتها»[15]. وهذا أمر لا يمكن التشكيك في صحته، فان قيمتها تكمن

(14) G. W. F Hegel, La phénoménologie de l'esprit T.II, trad. Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1941, P: 310.
(15) Castoriadis; Ibid, p: 308.

على الأقل في كونها: «تستبطن الخلق الاجتماعي والتاريخي الحقيقي»[16].

ليست سيرورة الفكر كنظرية، بالضرورة، في تطابق مع سيرورة الواقع كممارسة. والمعرفة بطبيعتها، علاقة مزدوجة، مع ذاتها من جهة، ومع موضوعها كواقع عيني من جهة أخرى.

كتب كورنيليوس كاستورياديس:

«**إن الفلسفة، وهي ذاتها خلق اجتماعي**- تاريخي، مرتهنة بشكل مؤكد بالعالم الاجتماعي-التاريخي الذي تم خلقها فيه، وهذا الارتهان، كما هو الشأن بالنسبة لما تبقى من حرية الخلق الفلسفي، يجد حدوده في نفس الوقت تماما كبديله العكسي، في وجود مرجعية للفكر، في مدى يرتجع إليه الفكر وتستهدفه (الفلسفة)، وهو شيء آخر غير الفكر ذاته. إن التفلسف، أو (بعبارة أخرى) التفكير بالمعنى القوي لهذه العبارة، هو هذا المنزع (المسعى) المفارق إلى أبعد حد، ذلك الذي يعني خلق أشكال من التفكير من أجل التفكير فيما يتجاوز الفكر- أي في ما هو ببساطة، موجود.»[17]

وليست إشكالية العلاقة بين الفلسفي والسياسي، سوى جزء من إشكالية أكبر، هي علاقة الفكر بالواقع. إنها إشكالية الذات والموضوع، تلك التي سميت فيما بعد بإشكالية الهوية والاختلاف. ونحن نعرف بأن الفلسفة المثالية الألمانية أبدعت نصوصا تأسيسية عميقة وثرية جدا في هذا السياق الأنطولوجي.

لعل الفلسفة الهيجيلية - ما في ذلك من شك - سجلت تحولا هاما في تاريخ هذه الإشكالية، فبنظريتها حول الوحدة والهوية والاختلاف، تمكنت من الذهاب بها إلى أبعد حدودها النظرية الممكنة. فالمعرفة كما يقول هيجل نفسه: «لا تتعرف على نفسها في ذاتها، بل أيضا كسالب لذاتها»[18]. إلا أن ما يعيب هذا الاختلاف الهيجيلي، لا

---

(16) Ibid pp 308 – 309.

(17) Ibid., P. 309

(18) Hegel, Ibid, p: 311.

يكمن فقط في توقفه عند حدود الفكرة المطلقة كوحدة يتجلى فيها إلغاء كل أثر للاختلاف داخل النسق، أي على مستوى الفلسفة، بل في كونه أيضا كسلب مستمر، يعبر بشكل مخصوص عن سلب الذات لذاتها هي؛ بحيث أن التناقض الهيجيلي، رغم أنه يجعلنا نعتقد أنه: «يذهب بالاختلاف إلى أبعد حد، إلا أن الطريق التي يسلكها، هي الطريق التي ترده نحو التطابق، فتجعل التطابق كافيا لإيجاد التناقض وفهمه»[19]، على حد تعبير جيل دولوز (1925-1995).

أليس إذن محو الاختلاف في المعرفة دليلا على عجز كل معرفة فلسفية، عن تجاوز ذاتها، وبالتالي عن تجاوز موضوعها، لتغدو مجرد ممارسة ذاتية للوحدة والتحقق داخل حدود النسق الذي يصدها عن ممارسة كل اختلاف موضوعي، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تعبيرا عن حدود المعرفة فقط داخل النسق الهيجيلي، وفشله في بناء وحدة واقعية بين الذات والموضوع، كما يلاحظ ذلك ماكس هوركهايمر[20]، ما دام أن انهيار هذه الوحدة الذاتية يفرض انهيار النسق الهيجيلي بالكامل.

ربما كانت الفلسفة الهيجيلية أول فلسفة جعلت من التناقض مبدأ المعرفة والوجود، قانونا ميتافيزيقيا وتاريخيا موحدا، يقوم على منطق صارم للعلاقات المختلفة بين الذات والموضوع في تجلياتها الظاهرية التي يمكننا معاينتها في مختلف المجالات التي تنكشف فيها الصيرورة كأنشطة إنسانية متنوعة، سواء في الفلسفة أو في الدين أو في الفن أو في التاريخ والأخلاق والسياسة.

فموضوع الفلسفة انطلاقا من هذه اللحظة أصبح يكمن في: «تعرية نظام تحيط

(19) Giles Deleuze, Différence et répétition, P. U. F Paris, 1976, p: 338.

(20)يقول هوركهايمر: " رغم كل جهود هيجل من أجل إعادة بناء الوحدة التي تظهر في النهاية، ورغم أنه من المستحيل كليا التوصل إلى فهم صحيح للتناقض داخل النسق، إن لم يترتب عن ذلك تجاوزه، فان التعيين الهيجيلي، لا يحافظ على الأقل، على قوته في كثير من الحالات":

-Max. Horkheimer, Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, trad. Denis Authier, Payot, Paris 1980, P: 153.

بإطاره حالة عقلانية»[21]، ما دام أن هذا النظام هو بالذات: «موضوع معرفة، بعد أن انفتحت لذاتها أمام متغيرات متعددة، هي نتاج ثقافات مختلفة، توحي بالوحدة التي ترنو إلى هذا التعدد »[22].

يقدم لنا مفهوم الصيرورة كما عالجه وتصوره هيجل، فكرة دقيقة عن تحليله لفكرة التقدم، من خلال فكرة «الانتقال» التاريخي الذي ينبني على هذا الأساس.

كتب هيجل في محاضراته حول فلسفة التاريخ:

«وانه لمن الأهمية القصوى في إدراك التاريخ، وفهمه فهما شاملا، أن تكون لدينا الفكرة التي ينطوي عليها هذا الانتقال، ونفهمها. فالفرد بوصفه وحدة يمر بدرجات مختلفة من التطور ويظل هو نفسه الفرد، ويسير الشعب بطريقة مماثلة حتى تصل الروح التي تتجسد فيه إلى درجة الكلية. وفي هذه النقطة تكمن الضرورة الأساسية والفكرية أو (العقلية) للانتقال؛ هذه هي روح الفهم الفلسفي الشامل للتاريخ، وهي العنصر الجوهري فيه.

إن الروح هي في الأساس نتيجة لنشاطها الخاص: ونشاطها هو تجاوز الوجود المباشر البسيط غير المنعكس على ذاته، وهو سلب لذلك الوجود وعودة إلى ذاتها.(....)

لقد سبق أن، ناقشنا الغاية لهذا التقدم، فمبادئ المراحل المتتالية للروح التي تبعث الحياة في الأمم خلال تدرج ضروري، ليست هي نفسها إلا خطوات فحسب في تطور روح كلي واحد يرتفع من خلالها ويكمل نفسه ليصل إلى مرحلة الشمول الكلي الذي يحوي ذاته.»[23]

هنا يكمن التميز الهيجلي كما أكد عليه ماركس نفسه منذ علاقته الأولى بهيجل،

---

(21)L. Sebag, OP cit, p: 17.

(22)Ibid., p: 17.

(23) -فردريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت 2007، ص.ص. 67-156.

حين يلاحظ انه في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة الآخرون يحاولون فهم و: «ضبط مختلف لحظات الطبيعة والحياة الإنسانية، كلحظات للوعي لذاته من حيث هو أيضا وعي لذاته مجرد»(24) ، كان هيجل قد فهم هذه الإشكالية، منذ البداية: «كفعل للفلسفة»(25).

ستمارس الفلسفة الهيجيلية التأثير الأكبر على فكر جورج لوكا تش وفكر ارنست بلوخ، ليس فقط في تحديد طبيعة توجههما واختيارهما الفلسفي، بل أيضا في رسم بعض الملامح العامة لاختيارهما السياسي اللاحق(26).

وإذا اعتبرنا أن نهاية فلسفة التاريخ الهيجيلية، هي نفسها نهاية منطقها، فهل نذهب على التو مع تيودور آدورنو (1903-1969) في قوله بان «المنطق الهيجيلي ليس فقط ميتافيزيقا، بل أيضا سياسته ».(27)

لعل الضرورة تدعونا إلى طرح سؤال جوهري، يتعلق بمصير الفلسفة نفسها. فهل يجوز اعتبار الفلسفة في النهاية مجرد: «صراع طبقات على مستوى النظرية»(28). وان نحن أجبنا بالنفي انطلاقا مما يظهر لنا نوعا من التعسف في هذا التعريف، ألا يمكن اعتبار جوابنا النافي هذا إلغاء لكل هاجس عملي في النظرية، وبالتالي سقوطا في تصور تأملي محض لطبيعة الفلسفة؟ وهل نهاية السياسة الهيجيلية، ونهاية الكلية المثالية هي بالضرورة نهاية كل ميتافيزيقا، ونهاية الفلسفة على الإطلاق؟

---

(24) Karl Marx, Les manuscrits économico-philosophiques, de 1844, trad. E. Bottigelli, Eds sociales, Paris 1962. P: 131. (Souligné par Marx).

(25) Ibid., p: 131.

(26) يقول بلوخ في حق هيجل: " لن يتنكر المستقبل أبدا لأداة القياس الهيجيلية خاصة حيث تبقى هذه الأداة، هكذا معلقة، مخلصة للحقيقي":

- E. Bloch, Sujet / objet - Eclaircissements sur Hegel, trad. M. De Gandillac, Gallimard, Paris 1977. p: 12.

(27)Théodore Adorno, Trois études sur Hegel, trad. par le séminaire de traduction du collège de philosophie, Payot , Paris 1979 , P: 107.

(28) L. Althusser, Éléments d'autocritiques, Hachette, Paris 1974, cité par L. Sève, op cit, p: 432.

لقد اشتغل هيجل في علاقته الفلسفية المتميزة بالحداثة والأزمنة الحديثة، في اتجاهين نظريين ذكيين إلى حد كبير:

أولا : أدرك هيجل، بحس نقدي، أن المنعطفات الابستمولوجية للحداثة، تستدعي وعيا فلسفيا جديدا، بمعنى مراجعة لمهام ووظائف الفلسفة في العصر الحديث. وهذا ما كان كانط قد أدركه بشكل نسبي في تشريحه لمفاصل المعرفة، وإحساسه بمظاهر الاختلالات المختلفة في نظام المعرفة في عصره.

ثانيا : أدرك هيجل أن «**الأزمنة الحديثة**» لا يمكن أن تبحث عن مشروعيتها التاريخية وسيادتها الحضارية، إلا انطلاقا من ذاتها. لذلك، فإن تاريخ الفلسفة الذي عبر عن مسار التحولات المختلفة للفكر الأوربي الحديث، قد بلغ مداه الأقصى في العصر الحديث،منذ أصبح يتجلى في فلسفة للتاريخ. والفلسفة بناء على هذا التصور، لا يمكن تأسيسها إلا كمشروع للمستقبل. [29] .إنها دائما مشروع ترقبي وتوقعي للآتي، حتى حين يقدم لنا هذا المشروع نفسه سائرا نحو الاكتمال.

---

(29) فريد لمريني ، الفلسفة والنقد- مراصد ابستمولوجية، دار التنوير، الطبعة الأولى بيروت 2016، ص.142.

ثالثا- ملاحظات حول تكوين الإشكاليات الفلسفية عند لوكا تش وبلوخ:

5- أزمة الفلسفة وغياب بديل نظري قوي ومقنع

كان ظهور ما يمكن أن نسميه بالفلسفة الماركسية النقدية عند جورج لوكا تش وارنست بلوخ و هربرت ماركوز فيما بعد، دون أن ننسى محاولات كارل كورش، وأنطونيو غرامشي في ايطاليا، علاوة على التحولات التي خضعت لها هذه الفلسفة النقدية على يد مدرسة فرانكفورت[30] منذ صدور كتاب «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» في 1933 لصاحبها ماكس هوركهايمر، والذي سيشكل نقطة انطلاق جورجين هابرماس نحو بناء تصور بديل لعلاقة الفلسفة بالحداثة؛ كان كل ذلك إعلانا قويا بميلاد مفهوم جديد للفلسفة. ولعل من يقرأ كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» للوكاتش، أو «روح اليوتوبيا» لبلوخ، أو «الوجود والزمان» لهايدغر، أو «جدل العقل» لآدورنو وهوركهايمر، أو - في مرحلة متأخرة، مقالة «ما الفائدة من الفلسفة؟» لهابرماس، سيتأكد من قدوم هذا العصر الفلسفي الجديد.

وبالنظر إلى كون هذه الإنتاجات النظرية، وما رافقها من إشكاليات واسعة النطاق، تغطي مرحلة زمنية طويلة نسبيا من جهة، وبالنظر إلى كون هذه الفلسفات ليست إطلاقا تصورات متماثلة لطبيعة الفلسفة، ولا متعايشة فيما بينها بالشكل الذي قد نتصوره بها، من جهة أخرى، فان غرضنا هو الإحالة على المناخ النظري العام الذي قد يتقدم قليلا أو يتأخر قليلا من بداية القرن العشرين، والذي كان للوكاتش وبلوخ معا الفضل الكبير في إثراءه، وبالتالي التأثير في مساراته اللاحقة، لكي تتبين

---

(30)حول نشأة مدرسة فرانكفورت وتاريخها:
Martin Jay, L'imagination dialectique: Histoire de l'école de Francfort (1923 - 1950), trad. E. - Moreno et A. Spiquel, Payot 1977.

بوضوح المكانة الفلسفية التي احتلتها إشكالية التشيؤ و اليوتوبيا، التي يمكن اعتبارها بشكل موضوعي، مركز كل الانشغالات الفلسفية التي هيمنت على هذا المناخ النظري الذي اشرنا إليه، رغم الفوارق النظرية الكبيرة بين هؤلاء الفلاسفة وهذه الكتب التي عبرت عن ذلك.

تميز هذا المناخ الفلسفي في هذه الفترة، علاوة على ما سبق التأكيد عليه، بظهور بعض التيارات الأخرى ذات التوجهات المغايرة، غير أن وزنها الفلسفي ينحصر في تعبيرها عن الأزمة التي كانت لصيقة بالفلسفة آنذاك. فظهور النيوكانطية (نسبة إلى كانط) والماخية (نسبة إلى ارنست ماخ) (1838 – 1916) والفلسفة الرومانسية التي ليست غير شكل آخر من فلسفة الحياة التي أسسها فيلهالم دلتاي(1833– 1911) و جورج زيمل (1858 – 1918) دليل واضح على أن الأزمة، لم تكن فقط سؤالا فلسفيا محضا، بل كذلك سؤالا يهم العلوم والفنون والآداب كلها..

وبالنظر إلى كون هذا المطلب – تجاوز الأزمة– كان مطروحا في وقت عرفت فيه العلوم بشكل عام تطورات ملحوظة، فقد كان من اللازم أن يكون هذا المطلب، مرفقا بنداءات متعددة من أجل العثور على ما يمكن أن يشكل موضوعا خاصا ومستقلا للفلسفة. وبما أن: «وحدة الفلسفة والعلم، صارت [منذ] الآن إشكالية»[31]، لا يمكن إنكارها أو التملص من مواجهتها، فقد أصبحت الفلسفة مطالبة بأن: «تخضع لضرورة نظرية مكثفة كانت أيضا [من اختصاص] فلسفة التاريخ حين جعلت من دائرة القضايا الإنسانية... موضوعها بامتياز»[32].

فلسفيا، كان لزاما على هذه المرحلة التاريخية أن تشهد لحظة تحول هام في مسار الفلسفة. فإذا كان: «التمثل الشامل للتاريخ ككلية – والذي ورثته الفلسفة عن

(31) Jürgen Habermas, Profils philosophiques et politiques trad. F. Dastur et J. R. Ladmiral et M. B de Launay, Gallimard, Paris, 1974, p. 38.
(32) Ibid., p: 39.

اللاهوت - قد صار [بدوره] إشكالية»[33] كما يقول هابرماس، فلأن هذا راجع لكون الإنسانية قد وصلت إلى مرحلة تاريخية أصبح فيها من واجبها ضرورة: «مواجهة سخرية تاريخ يمكن أن تصنعه [في نفس الوقت الذي].. يستمر في الهروب من مراقبتها»[34].

وفي مناخ ثقافي متأزم شهد انهيار السلطة المعرفية للأنساق الفلسفية التقليدية إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر، فقد كان من الطبيعي جدا أن تنعكس ملامح هذه الأزمة على الفكر الماركسي في تلك الفترة. وإذا نحن عرفنا أن التطورات النظرية الكبرى، التي سيشهدها هذا الفكر، لن تعرف طريقها نحو التحقق إلا انطلاقا من بداية عشرينيات القرن العشرين، فإننا سندرك مباشرة، لماذا ظلت أزمة فلسفة التاريخ الماركسية في تلك الفترة، جزء لا ينفصل عن أزمة فلسفات التاريخ الأخرى، وضحية لكل أشكال التأويل الدغمائي الذي لم يكن إلا ليزيد من حدة أزمتها.

ففي الظرف الذي طرحت فيه أزمة العلاقة بين الفلسفة والعلم بكل حدتها وتشعيباتها النظرية والعلمية، فإننا نجد جواب المنظرين الماركسيين، لم يكن إلا هروبا نحو اعتناق توجهات وضعانية محضة، ساهمت في تعقيد العلاقة بين الفلسفة والعلم، في الوقت الذي كان يجب فيه تفكيك هذه العلاقة المعقدة، والعمل على فهم مكوناتها وأشكال الأزمة فيها.

وكل النزعات الاقتصادية والعلمية والطبيعية التي انبرت لدراسة هذا الموضوع الشائك، لم تكن سوى مظهرا من مظاهر هذا الانحطاط المعرفي الذي عاشه الفكر الماركسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

يقول غولدمان، وهو يصف لنا بعض مظاهر هذه الانشغالات الفلسفية في الفكر الماركسي بين سنتي 1890 و 1923 بالضبط: «بالنسبة لكوتسكي الذي كان يعتبر

(33) J. Habermas, Théorie et pratique T II, trad. G. Raulet, Payot, Paris 1975, p. 56.

(34) J. Habermas, Ibid., p. 56.

في هذه الفترة بالإجماع تقريبا، أهم منظر ماركسي، فإن ماركس يقترب بالأساس من فكر داروين؛ بالنسبة إلى بليخانوف، فهو يقترب من سپينوزا و(جوزيف)ديتزجين والماديين الميكانيكيين للقرن الثامن عشر، أما بالنسبة لماكس آدلر وڤورلاندر وبيرنستان والماركسيين الآخرين، فإنهم ينادون بربطه بالفلسفة النيوكانطية»(35).

وبالنظر إلى هذه المعطيات، التي تبين لنا كيف كان المنظرون الماركسيون آنذاك يرون علاقة الفكر الماركساني بالتراث الفلسفي أو العلمي، فان أول ما نلاحظه، هو الغياب الكامل لهيجل ولدوره في تشكل المفاهيم النظرية في المادية الجدلية والتاريخية. ونظرا لأن هذا الإبعاد ليس إبعادا لهيجل من باب أزمة فلسفته، بل أيضا نتيجة طبيعية لتصور ميكانيكي وعلموي لنمط العلاقة القائمة بين النظرية والحقيقة العلمية، فان الأمر ليس غريبا، إذا رأينا أن اغلب المنظرين الماركسيين قد: «فهموا المادية التاريخية كنظرية علمية وموضوعية لقوانين التطور الاجتماعي، نظرية مماثلة تماما للنظريات العلمية، ولا تختلف عن هذه الأخيرة، إلا باختلاف موضوعها، وخصوصياته التي لا يمكن إلغاؤها» (36).

6 -لوكا تش وبلوخ: الفلسفة كخلاص ثقافي:

نشأت الإشكالية الفلسفية عند لوكا تش وبلوخ، في هذا الظرف الدقيق بالذات، وتغذت من مزاجه الفلسفي وطقسه النظري إلى حد بعيد. وإذا كانت الماركسية، إلى حدود هذه الفترة لم تعر أدني اهتمام لهيجل وعلاقته بماركس، فإن لوكا ش وبلوخ سيكونان أول من يعيد النظر في هذا الأبعاد الفكرية، وسيحاولان أن يؤكدا على أن الفلسفة الهيجلية، تمتلك مفاهيم نظرية ذات قيمة لا يمكن إنكارها في بناء الماركسية، وفي بناء أي مشروع فلسفي نقدي للمستقبل.

---

(35) L. Goldmann, « A-propos de « Histoire et conscience de classe » », In L'Homme et la société, Janvier / Juin 1977 n° 43/44, p. 58.
(36) Ireing Fetzcher, « Hegel et le marxisme », In Archives de philosophie, T XXII Juillet / sept 1959, p. 351.

لم يكن عجز الأنساق الفلسفية التقليدية عن مواكبة التطورات المختلفة التي خضع لها حقل المعرفة والعلم، ليعين بسهولة على تجاوز هذه الأزمة. فحتى إن أقررنا بان التيارات الفلسفية التي كانت مهيمنة على المناخ الفلسفي بصفة خاصة، والثقافي بصفة عامة، من كانطية جديدة وهيجيلية جديدة وماخية وعلموية، لم يكن مجهودها النظري يتعدى حدود الاستهلاك الأكاديمي لمفاهيم نظرية أصبحت في عداد الماضي، وما رافق ذلك من تكرار وإعادة إنتاج مبتذلة لإشكاليات فلسفية وصلت إلى الطريق المسدود، فإن تقويمنا لهذه الأزمة سيكون تقويما تعسفيا، إذا استخلصنا من ذلك نهاية التفلسف التجديدي.

فإذا كانت الحداثة المعرفية والعلمية تعني بشكل عام، تلك الثورات النظرية التي حققتها مختلف العلوم الدقيقة، وما رافقتها من ثورات مماثلة تمثلت في ذلك النمو السريع الذي شهده حقل العلوم الإنسانية، فإن الفلسفة، رغم كل ذلك، لم تكن في معزل عن هذا التحديث. حقا لقد كان هذا التحديث في بدايته مجرد رغبة محتشمة وغير جريئة في تجاوز الأزمة النظرية التي آلت إليها الفلسفة، كما هو الحال مع لوكا تش الشاب وبلوخ الشاب مثلا، غير أن ذلك لم يمنع من ظهور وتطور كثير من محاولات التصحيح الفلسفي التي يمكن أن نعتبرها بحق، كنا من أركان هذه الحداثة الفلسفية.

كان مشروع لوكا تش كما كان مشروع بلوخ، تأسيسيان للحداثة الفلسفية الجديدة. وقد كان لهما الفضل في نحت كثير من توجهاتهما النظرية. ولم تكن هاتين المحاولتين تسعيان فقط إلى ترميم الخلل الذي لحق بالتفلسف، بل سعيا إلى السير نحو استيعاب نقدي واسع النطاق للتراث الفلسفي.

علاقة لوكا تش وبلوخ بالماركسية، لا يمكن أن تنفصل عن علاقتهما النقدية مع التراث الفلسفي بالكامل. لكنها لا يمكن أن تنفصل كذلك عن علاقتهما ببعض الأفكار الفلسفية، قبل انضمامهما إلى الماركسية، وهي الأفكار التي يجمع بينها ذلك

الرفض الرومانسي الحاد للمجتمع البرجوازي.

وإذا نحن افترضنا مع مايكل لوفي بأن: «بعدا رومانسيا جنينيا، كان حاضرا في كل فكر ثوري مناهض للرأسمالية «anti – capitaliste»[37]، فإننا سنفهم مباشرة لماذا ستكون ماركسية لوكا تش وماركسية بلوخ - على اعتبارهما من أكثر المثقفين الأوروبيين راديكالية في هذه المناهضة العارمة، ماركسية إنسانية حاولت أن تعيد بناء النظرية بالاستناد أساسا على عودة إلى التراث، من أجل استيعاب كل الأفكار الجميلة للفكر الإنساني السابق، وبالتالي رفض كل أشكال الفلسفة الميكانيكية الماركسية السائدة.

لعل اندماج لوكا تش الشاب وبلوخ الشاب بنشاط، في الحياة الفلسفية للأوساط النيوكانطية والهيجيلية والرومانسية، قبل انضمامهما إلى الماركسية، إلى درجة أصبح معها: «الفضاء الثقافي الرومانسي المناهض للرأسمالية هو نقطة الانطلاق»[38] نحو النظرية، هو ما يفسر لنا ارتباطهما الحميمي بالماضي، وهو ما يفسر لنا بالتالي، الطريقة التي سيلتحقان بها بالماركسية فيما بعد.

كتاب «**نظرية الرواية** » والكتاب الآخر، «**النفس والأشكال**» للوكاتش الشاب، كانا دفاعا حماسيا حارا عن الفلسفة، وعودة إلى الماضي، ونحن نلمس في هذين النصين الجميلين، كل أنواع المعاناة والضيق من نمط الحياة في المجتمع الأوروبي الحديث. وإذ يحق لنا أن نعتبر بأن السؤال الذي قامت على أساسه «نظرية الرواية»، كما يطرحه لوكا تش نفسه هو هذا السؤال الاستنكاري القوي : «من ينقذنا من الحضارة الغربية؟ »[39]، فإننا سنفهم مباشرة معاني ودلالات فلسفة الجمال عنده في فترة الشباب، وسنعرف أيضا، لماذا كانت هذه الجماليات حنينا وهروبا إلى العوالم

---

(37) Michael Löwy, « Messianisme juif et utopies Libertaires en Europe centrale (1905 - 1923) », In Archives de sciences sociales des religions, n 51 / 1, Janvier / Mars 1981, p. 106.
(38) Ibid., p. 108.
(39) Georges Lukacs, La théorie du roman (1914), trad. Clairevoye Denoël/ Gonthier, Paris 1963, p. 5.

الثقافية الماضية، كما كانت في نفس الوقت، سؤالا عن قيمة الثقافة في المجتمع البرجوازي، وعن الإمكانيات الإنسانية من أجل التطلع إلى مجتمع بديل، بمعنى، إلى مجتمع يتخلص فيه الإنسان من التأثيرات السلبية والمدمرة، لحياة اقتصادية واجتماعية جافة، على ثقافته ورؤيته للعالم.

فلسفة بلوخ بدورها تنتمي إلى هذا السياق التاريخي والثقافي، فإذا كان كتاب بلوخ الشاب حول توماس مونتزر: لاهوتي الثورة، كتابا رومانسيا: «ليس فقط بروحانيته الدينية العميقة... بل كذلك بإحالاته إلى ماض جماعي ممثلن Idealisé»[40]. فذلك لا يعني أن فلسفة بلوخ الشاب مجرد إطلالة ثقافية رومانسية يائسة على الماضي، ولا يعني أن الحنين البلوخي تراجعي بشكل سلبي، لأن الحنين عند بلوخ، حنين أيضا إلى الأمام، إلى المستقبل الذي يتأسس على فكرة (مفهوم) «الرجاء».

يقول **أرنو مونستر عن فلسفة بلوخ**: «لا يوجد مفكر ألماني في القرن العشرين وضع فكره، على ما يبدو بجذرية مماثلة (جذرية بلوخ)، تحت شعار «السيرورة» و «الامتداد»... والنقد الدائم لكون مهيمن من طرف التشيؤ، ثم المطالبة الدائمة بحقيقة أخرى غير حقيقة الايديلوجية المسيطرة، مع التجديد الدائم لمشروعيته وثوابته باسم رجاء،يصبو لهدف كطوطم (في هذه الميتافيزيقا) من حيث يملأ دائما كل صور ووجوه اليوتوبيا»[41].

لا يمكن أن نحصر المنابع النظرية التي غرف منها لوكا تش وبلوخ فكرهما في منبع واحد. فقد ترعرع الفكر اللوكاتشي والبلوخي في أحضان الفلسفة النيوكانطية، فكان ذلك أول اتصالهما بالفلسفة، في الوقت الذي كانت فيه «حلقة هايدلبرغ» و «حلقة ماربورغ» من أكثر الأوساط الفلسفية التي تستقطب اهتمام المثقفين في بداية

(40) M. Löwy, « Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukacs », In Actes du Colloque Goethe institut, Actes, Sud, Paris 1986, p. 104.
(41) Arno Münster, Figures de l'utopie dans la pensée d'E.Bloch, Aubier Montaigne, Paris 1985, P. 7.

القرن العشرين. وفي هذا الفضاء بالذات: «كان ايميل لاسك (1875-1915) أول من علم لوكا تش مبادئ فلسفة فيخته»(42)، ولكن أهمية هذا الفضاء تكمن بالضبط، في كونه أول احتكاك مباشر للوكاتش وبلوخ بالتراث الفلسفي الكانطي و الهيجيلي، بجانب تأثرهما معا بفلسفة كيركغارد (1813-1855) وشيلنغ (1775- 1854) (43). وإذا نحن عرفنا بان تكوين الملامح الأولى لفلسفة بلوخ ولوكا تش تم أيضا عبر مشاركتهما الحيوية في النقاشات النظرية التي كانت تدور في حلقة ماكس فيبر(44)، التي كانت القلب النابض للسوسيولوجيا الألمانية آنذاك، سيتبين لنا مباشرة عمق الاطلاع المعرفي والتكوين النظري عند هذين الفيلسوفين.

هذا الجمع بين الاهتمام الفلسفي المحض والاهتمام السوسيولوجي، كان من أهم ما يميز النظرية عند

لوكاتش وبلوخ. وفي هذا المنظور، كتب هابرماس عن بلوخ: « باستعماله للتوسط بين صوفية يهودية، مستوعبة من وجهة نظر ماركسية، اجتمع عند بلوخ الاهتمام السوسيولوجي والاهتمام بالفلسفة الطبيعية، من أجل أن يجعل من ذلك نسقا لا يوجد له نظير راهنا، وهو منتعش بنفس قوي للمثالية الألمانية». (45) ويتبين هذا الأمر عند لوكا تش أيضا حين يقول هو نفسه عن تكوينه الفلسفي الجنيني: «طيلة فترة الشباب، كان في داخلي صراع عميق وغير قابل للحل، بين رغبة في التعميم الفلسفي بمعنى الفلسفة التقليدية الكبرى، وميول نحو العلم المحض. » (46)

هكذا إذن نرى أن أصول الإشكالية الفلسفية عند لوكا تش وعند بلوخ لا يمكن أن توضع خارج هذه الارتباطات الثقافية والعلمية المتعددة. وهذه الارتباطات التي

---

(42) Jacques Brun, « Tactique et éthique-essai d'interprétation », In Colloque Goethe Institut, op cit, p. 14.

(43) A. Münster, Op cit, PP. 31/44.

(44) Eva Karadi, « Lukacs et Bloch dans le cercle de weber », In Colloque Goethe institut, Op cit, pp. 69-83.

(45) Jürgen. Habermas, « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », In Profils, Op cit, p. 79.

(46) Lettre de Lukacs à F. Benseler, Cité par Karadi, Op cit, p. 77.

كانت ذات طابع فلسفي تاريخي ملفوف بغلاف أخلاقي، كانت في نفس الحين،ارتباطا بسوسيولوجيا ماكس وألفريد فيبر من حيث كانت هذه الأخيرة، تمثل الجديد العلمي في ذلك الوقت، علاوة على سوسيولوجيا جورج زيمل، بل أن ملامح هذه الارتباطات كانت توجد بكل تجلياتها النظرية والعملية في كل أبحاث لوكا تش الشاب وبلوخ الشاب، التي نعثر في نصوصها عن كثير من المناقشات العلمية التي أثارتها مدرسة فيبر.

كتب آدورنو و هوركهايمر عن الفلسفة: «لا يمارس الواقع إكراهه على الناس، فقط عبر العنف السيكولوجي والمصالح المادية، ولكن أيضا من خلال (امتلاكه) لسلطة على الإيعاز suggestion غير المحدود. والفلسفة ليست تركيبا أو علما تأسيسيا وأستاذيا magistrale، بل هي مشروع لمقاومة هذا الإيعاز/ السلطوي الاغرائي/ ، إنها خيار تداولي يوضع في خدمة الحرية الثقافية والواقعية » (47).

تعني الفلسفة بهذا المعنى الدقيق والحصري،ذلك الوعي الثقافي المناهض للرأسمالية، وبالتالي، الرافض لكل أشكال المؤسسة،لأن الفلسفة على هذا الأساس،: «وبحكم معارضتها لمديريها (مدبريها)ses administrateurs ،تمثل من بين ما تمثل، الفكر بمعناه غير الخاضع لتقسيم العمل، ذلك الذي لا يقبل بأن يملي عليه هذا الأخير وظائفه». (48)

ربما أمكن القول أن طبيعة الفلسفة بالكيفية التي وصفها آدورنو و هوركهايمر، قريبة جدا، بطريقة أو بأخرى، من معنى الفلسفة عند لوكا تش وبلوخ في فترة الشباب بالتحديد، بالنظر إلى الطريقة النقدية التي استقبلا بها منذ البداية الإشكالية الفلسفية التقليدية، وبالنظر إلى كون الفلسفة كانت تعني بالنسبة لهما رفضا قاطعا وقويا للمجتمع الرأسمالي السائد، و بالتالي،تمردا ثقافيا حماسيا واضحا عن المؤسسة

(47) Théodore. Adorno et Max. Horkheimer, La dialectique de la raison, trad. E. Kauf Holz, Gallimard, Paris 1974, p. 265.
(48) Ibid, p. 265.

الثقافية الرسمية.

ولكن التجديد الفلسفي الذي حاول لوكا تش وبلوخ جعله منذ البداية في مقدمة اهتمامهما النظري، والذي سيبلغ ذروته ويتخذ شكله النهائي أو شبه النهائي في «التاريخ والوعي الطبقي» (1923) وفي «مبدأ الرجاء» (1918)، لم يخل في لحظات تكوينه الأول من بعض ملامح القصور النظري، أو إن صح التعبير، من بعض أشكال الانتظارية الفلسفية والاجتماعية.

كانت النظرية عند لوكا تش وعند بلوخ في فترة الشباب، رغم بعض تلميحاتها النقدية، مجرد احتجاج ثقافي أو استطيقي ترنسندنتالي على المجتمع وعلى التاريخ. فأبحاثهما في هذه الفترة، من «نظرية الرواية» إلى «النفس والأشكال» مرورا « بفلسفة الفن»؛ ومن «توماس مونتزر» إلى «روح اليوتوبيا»، علاوة على بعض الشذرات الفلسفية المتنوعة، تبين لنا أن الفلسفة عندهما، كانت رؤية ميتافيزيقية وأخلاقية للواقع الراهن،مع غلبة حنين رومانسي عميق إلى عوالم أخرى، ولم تستطع هذه الأبحاث تكوين رؤية فلسفية نقدية قادرة على تمثل العلاقة بين النظرية والممارسة تمثلا واقعيا ديناميكيا.

كان الحنين اللوكاتشي المثالي إلى العوالم الثقافية السقراطية والأفلاطونية، وهو ما يوازيه السفر البلوخي في دروب العوالم اللاهوتية في الفكر الديني القديم (49)، بطريقة أو بأخرى، دليلا على حدود النظرية النقدية للعالم، رغم وضوح تطلعاتها إلى المستقبل والى التغيير الاجتماعي.

كانت الفلسفة بأشكالها وروح الحنين المهيمنة عليها، هي الخلاص الثقافي الذي تستطيع الإنسانية عبره التطلع إلى مجتمع الحرية، والطريق الأمثل للوعي والمعرفة من

(49) " يعود تميز الصوفية البلوخية إلى كون مصادره(بلوخ) ،تتقاطع فيها رؤى متعددة للعالم وتقاليد ثقافية متعددة. يجب أن نذكر الغنوصيين والصوفيين المسيحيين في العصر الوسيط، الصوفية الروسية والشرقية البوذية والهندوسية ":
-Philippes Despoix, « Mystique et tragédie », In colloque Goethe institut, op.cit, p. 28.

أجل مساءلة الآفاق المستقبلية للإنسان في المجتمع الحديث. لقد فقد العالم المعاصر خلاصيته وطهارته وشفافيته، كما فقد انسجام الحياة الذي كان يطبع المجتمعات القديمة، وهو ما دفع لوكا تش وبلوخ باكرا إلى الارتباط القوي بالتراث، وبكل ثقافة إنسانية ماضية.

كانت أزمة الفلسفة السائدة،وتراجع بعض القيم الثقافية والفنية الأصيلة لمجتمعات الماضي أو ربما،اضمحلالها النهائي، في مجتمع كان مشغولا بإعادة ترتيب مؤسساته الاقتصادية والسياسية،على أسس ثقافية وسلوكية ومهنية مغايرة في ضوء معايير العقلنة الشاملة للمجتمع، جعلت الإنسان مجرد أداة من أدوات هذا الترتيب الشامل، علاوة على خيبة الأمل واليأس من إمكانية قيام الثورة، وذلك الفراغ الكبير الذي هيمن على الحياة السياسية اليسارية في ذلك الوقت ؛ عوامل موضوعية وقوية جعلت من فلسفة بلوخ الشاب ولوكا تش الشاب،دفاعا رومانسيا عن الماضي ، كما حولت هاتين الفلسفتين إلى فضاء فكري وفني كامل من الاغتراب والاستلاب.

حين يكتب آدورنو : «إن كانت هناك مسؤولية ما تقوم بها الفلسفة، في مواجهة اليأس، فستكون (لا محالة) هي محاولة اعتبار كل الأشياء، بالكيفية التي تحضر بها، من وجهة نظر الخلاص»(50)، فهو يعبر في نفس الوقت عن نفس الموقف الذي سبق أن عبر عنه لوكا تش وبلوخ في فترة الشباب، حين أعلنت «نظرية الرواية» بأن الفلسفة من أكثر المعارف راهنية وقربا من الإنسان، وحين صارت الفلسفة في «روح اليوتوبيا»، حاملة لمشعل الرجاء و عشق الحياة، وربما تمرينا فكريا وفنيا وروحيا،في صيرورة الخلاص الإنساني.

ينتمي لوكا تش كما ينتمي بلوخ بدوره، إلى هذا الجيل الفلسفي الأوروبي الذي: «شهد ميلاد وانحطاط جمهورية فيمار، والذي ينتمي إليه أيضا ببنجامين وأدورنو و

(50) Th, Adorno, Minima Moralia, cité par Habermas, In Profils, Op cit. P. 85.

ماركوز و اريش فروم»[51] وغيرهم، إلا أنهما علاوة على ذلك ،عايشا أهم واعنف التحولات التاريخية التي كان القرن العشرين مسرحا لها، وهذه التحولات سيكون لها انعكاس واضح على كل التطور النظري في فكرهما اللاحق.

7- ماركسية لوكا تش وماركسية بلوخ :

مما لا شك فيه أن الحرب الكونية الأولى بنتائجها المدمرة والفظيعة التي كانت الإنسانية ضحيتها، علاوة على نجاح الثورة الروسية وما حملته من آمال واسعة النطاق في التغيير والتقدم، يعتبران أهم حدثين تاريخيين كان لهما الوقع الأكبر في فكر لوكا تش و فكر بلوخ، وربما العامل الأقوى في التحاقهما بالفكر الماركسي وانسحابهما التدريجي من الأوساط الفلسفية التي كانا ينتميان إليها. فبنفس القدر الذي كانت به الحرب ترسيخا لإيمانهما بعدم مصداقية النظام الرأسمالي وأهليته ولا إنسانيته، وهو الإيمان نفسه الذي كان يتم التعبير عنه فيما مضى، في شكل رفض أخلاقي وجمالي لنمط الحياة في المجتمع الرأسمالي، كانت الثورة الروسية تبدو بالنسبة للوكاتش وبالنسبة لبلوخ، حافزا مشجعا على التطلع إلى مجتمع جديد، وحدثا رائعا قادرا على تلبية وتحقيق الرغبة في التغيير السياسي، وهي الرغبة التي سبق التطلع إليها باكرا في مواقفهما الفلسفية.

كانت الثورة الروسية إذن إيذانا بعودة الأمل بطريقة أكثر جذرية إلى روح الأخلاق اللوكاتشية و إلى روح الأخلاق البلوخية، التي كانت آنئذ تتأرجح بين التطلع إلى المستقبل و الانتظارية الفلسفية الذاتية والعاجزة، وأحيانا العدمية ، وإذ يقول لوكا تش : «أن أسبابا من نمط أخلاقي بالأساس، هي التي ساهمت في انخراطي بنشاط في الحركة الشيوعية»[52] ،فهو لا يعبر فقط عن الطريقة التي التحق

(51)Ph. Ivernel, « E. Bloch, actualité de L'utopie », In Allemagne d'aujourd'hui, sept- Oct. 1968, P. 62.

(52)G. Lukacs, cité par M. Löwy, Contribution à une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'évolution politique de Lukacs (1909 - 1929), P. U. F, Paris 1976. P

بما هو شخصيا بالشيوعية، متبنيا الفلسفة الماركسية كمذهب فكري، بل يعبر عن السبب نفسه عند بلوخ، وعند جيل كامل من المثقفين،لا يمكن أن نستثني منهم كارل كورش خاصة.

ولم يكن مفاجئا أن يتعرض لوكا تش وبلوخ كليهما للإبعاد وكل أشكال الإقصاء، من طرف الدوائر الرسمية للماركسية التقليدية، بالنظر إلى مواقفهما التجديدية المبكرة التي أحدثت ضجة واسعة النطاق في أوروبا بشكل عام، وألمانيا بشكل خاص

وهذه الروح التجديدية التي حملتها هذه «الفلسفة المشاغبة» تم تصنيفها انحرافا في تمثل العلم الماركسي [53]، كما يقول جورج ليشتهايم (1912-1973)، وبالتالي توجها فلسفيا مثاليا يستحق الاستنكار.

في حديثه عن الماركسية السائدة في هذه الفترة، يسجل جوزيف كابيل (1912-2004) ملاحظتين: الأولى هي: «عدم الاهتمام إطلاقا بالأبحاث التي تخص مشكل التشيؤ والفكر الايديلوجي والوعي الخاطئ»[54]. والثانية تكمن في: «العقم الملحوظ لكتابات الفلسفة الجدلية،في ما يتعلق بالأدب السوفيتي». [55] .وإن أخذنا بعين الاعتبار هاتين الملاحظتين، لنستخلص مباشرة، عدم العناية بهيجل وبالفلسفة الهيجلية وبالتراث الإنساني بصفة عامة، سيتبين لنا على التو، نوعية الملامح العامة للفلسفة التي حاول لوكا تش وبلوخ ترسيخ مشروعيتها والدفاع عنها باكرا، من وجهة نظر ماركسية.

إننا نفترض أن فلسفة لوكا تش وفلسفة بلوخ، تمثلان تيارا فلسفيا واحدا،وربما كان من المشروع إضافة كارل كورش. فرغم الاختلافات الفلسفية العميقة، من الضروري التأكيد على هذه القرابة النظرية التي تجمع بينهما، على الأقل على مستوى

---

(53) Georges Lichtheim, G. Lukac, trad. S. Dreyfus , Seghers , PP. 85 – 91.
(54) Joseph Gabel, « Korsch, Lukacs et le problème de la conscience de classe », In Idéologies, Anthropos, Paris 1974, p. 120
(55) Ibid., p. 120.

الأهداف المرتقبة المشتركة، والتي يمكن بسطها وتوضيحها في الملاحظات الآتية:

أولا- العناية النقدية العميقة، ولأول مرة، بعلاقة ماركس بهيجل.

ثانيا- التشديد على دور هيجل في بناء الماديتين الجدلية والتاريخية.

ثالثا- ليست الماركسية علما في جميع الحالات.الهوية النظرية للماركسية هوية فلسفية تضع نفسها، ابستيمولوجيا، في تواز وتكامل نقدي مع العلم.

رابعا- اعتبار الفكر الماركسي من حيث هويته التاريخية، فكر إنساني بمعنى الكلمة.وهذا ما سيتأتى من خلال نفض الغبار عن بعض القضايا والإشكاليات القديمة والمثيرة للجدل، في نصوص ماركس الشاب.

خامسا- تحتاج نظرية الايدولوجيا إلى فحص نقدي متواصل.كما تحتاج مقولة البنيات الفوقية إلى كثير من التصحيح والتعديل، من خلال إعادة قراءة مفهوم الاستلاب، وبالتالي فحص تجلياته وتداعياته النظرية المركبة .

حين كتب ميرلو پونتي (1955) بـأن «الماركسية في حاجة إلى نظرية في الوعي ». [56] ، وهو يتحدث عن الماركسية بإجمال، فقد كان تأكيدا موضوعيا قويا على حالة الفقر النظري في الفلسفة الماركسية وبشكل خاص، فيما يتعلق بنظرية البنيات الفوقية، غير أن هذا الإقرار الوجيه والمشروع لا يمكن أن يحجب عنا مجموعة من الاجتهادات التي كانت حاضرة منذ العشرينيات في أعمال هؤلاء الفلاسفة. وفي نفس السياق الذي يلاحظ فيه كابيل [57] أن كتاب «**الماركسية والفلسفة**» لكارل كورش كان رد فعل مباشر وقوي، ضد تصورات انجلز ولينين، من حيث أن اشكاليته المركزية تتعلق بالطابع المستقل، الخارجي، والمتغاير(غير المتجانس) Hétéronome للوعي، فإننا يمكن أن نلاحظ نفس المسعى النظري عند لوكا تش

(56) Maurice Merleau Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris 1955, p. 55.
(57) Gabel, Op cit, p. 155.

في «التاريخ والوعي الطبقي» و عند بلوخ أيضا في «روح اليوتوبيا» .

هنا بالذات تندرج وتنخرط نظرية التشيؤ عند لوكا تش، و هنا أيضا تندرج وتنخرط نظرية اليوتوبيا عند بلوخ، وقد كانتا رد فعل مباشر وقوي، ضد مختلف التوجهات الميكانيكية والاقتصادية في الفلسفة الماركسية، من خلال فحص دقيق ومراجعة جريئة ومتأنية لعدد لا بأس به من القضايا النظرية التي تم اعتبارها محسومة ومتجاوزة .

كتب الفيلسوف الماركسي الايطالي لويسيو كوليتي: « في ما يخص (نظرية)التشيؤ، فإن انجلز، كوتسكي، بليخانوف ولينين، لم يخصصوا له سطرا واحدا. [بل]، إنهم لم يفهموا حتى بماذا يتعلق الأمر، ففي إعادتهم بناء فكر ماركس، ليس هناك مكان لهذا الموضوع»(58).

مما لا شك فيه أن لوكا تش و بلوخ كانا أول الفلاسفة الماركسيين في عودتهما إلى فكر ماركس قصد المراجعة واستجلاء معالم هذه الإشكالية المجهولة بالذات،أو التي تعرضت للتهميش، أو هما معا، كما نفهم من ملاحظة كوليتي. وسواء كانت هذه الإشكالية موجودة في فكر ماركس أم أنه تم تحييدها والإعراض عنها، فحين يقول لوكا تش مثلا أن: «ليس هناك مشكل ما لا يحيل على هذا السؤال [التشيؤ] في نهاية المطاف». (59) فهو يعلن منذ الآن(1923)، أن فلسفته ستكون ضد كل تصور ماركسي يزعم أن فكر ماركس لا نعثر فيه على هذا السؤال، أو أن هذا السؤال غير موجود على الإطلاق.

و إذا اعتبرنا أن «التاريخ و الوعي الطبقي»، كما قال لوكا تش نفسه في 1967

---

(58) Lucio Colletti, Le marxisme et Hegel, trad. J. Biette et C. Gauchet, champ libre, Paris 1976, p. 201.
(59) G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, trad., J. Bois et K. Axelos, Minuit, Paris 1970, p. 109.

وهو يقدم نقدا ذاتيا، كان حصيلة ل: «سنوات تعلم (ه) الماركسية»[60]، بمعنى أنه لم يكن متمثلا تمثلا واضحا لنظرية ماركس حين ألف هذا الكتاب التأسيسي، فهذا النقد الذاتي الذي لا نعرف في الحقيقة، إن كان مفروضا أو بتوصية من طرف المؤسسة الماركسية الرسمية،لن يحجب عنا قيمة التحليل النظري المتميز لكتابه. وإذ يقول مضيفا أن هذا الكتاب: «كان على الأقل، حصيلة احتوت نسبيا، منذ تلك اللحظة، ميولا للمرور إلى وضوح أكثر».[61] فإن هذا الكتاب من جهة أخرى، حصيلة منطقية للتأثير الكبير الذي مارسه عليه كتاب روح اليوتوبيا لبلوخ [62].

وقد أكد بلوخ نفسه، كما نقل ذلك ديك هاوارد في هذا السياق، بأن: الموضوع الميتافيزيقي الذي يهيمن على كل التاريخ، رغم أنه مكتشف في كتاب لوكا تش بطرق مغايرة، فهو يبقى في الجوهر، وبصفة كلية، مطابقا ل«روح اليوتوبيا»[63]. كما أكد أيضا -قبل وفاته بقليل- في حديث إلى مايكل لوفي، على اشتراكه مع لوكاتش في كثير من الاهتمامات النظرية، حين قال بطريقته الموحية: «لقد كنا (لوكا تش وأنا) كوعاءين متواصلين، وكان الماء دائما بنفس الارتفاع في كلا الفرعين». [64].

وهذه القرابة بين لوكا تش وبلوخ يؤكد عليها اقتسامهما لنفس الانشغالات الفلسفية والثقافية، واشتراكهما في نفس الانتماء الإيديولوجي، ولكنها أيضا مفسرة بوحدة الحقول وتقارب المرجعيات النظرية والمدارس الفلسفية والعلمية،التي كانت منطلقا لهما، وملهمة لهما من أجل تأسيس فلسفة ماركسية إنسانية نقدية. وبغض النظر عن بعض الاختلافات، وربما بعض الخصومات، بين الطريقة التي سيتمثل بها

(60)G. Lukacs, Postface de 1967 , p. 383
(61)G. Lukacs, Ibid., p. 391
(62)علاقة لوكاتش وبلوخ تمتد إلى سنوات الانتماء لحلقات هايدلبرغ و ماكس فيبر. وقد كان جورج زيمل أول من جمع بينهما. حول هذا الموضوع، يمكن مراجعة مقالة: Eva Karadi, Op. Cit -
(63) Dick, Howard, « Marxisme et philosophie concrète: Situation de Bloch», in Hommages publiés par Gérard Raulet, Payot, Paris 1976, p. 40.
(64) E. Bloch, Entretien accordé à M. Löwy, In, Pour une sociologie des intellectuelles révolutionnaires, Op cit.

كل واحد منهما التراث والتاريخ، من جهة، على أساس أن بلوخ احتج على بعض «المواقف المحافظة للوكاتش» في هذا السياق التشاركي، واعتمادا أيضا على بعض الملاحظات اللوكاتشية على فلسفة بلوخ من جهة أخرى، فإن ذلك لن يجعلنا نغفل عن قوة هذه القرابة بين فكرهما. وستبقى نظرية التشيؤ اللوكاتشية ونظرية اليوتوبيا البلوخية، تقترن بنفس العلاقة النقدية بماركس، بل وبالثقافة والفلسفة والحداثة بشكل عام. إن الأمر يتعلق بفلسفة متميزة، بخصوصيات نظرية مشتركة، وبمزاج ميتافيزيقي وطقس جمالي حصري، للحداثة والأزمنة الحديثة.

كان لوكا تش وبلوخ من أهم المنظرين الماركسيين لفلسفة راديكالية، نقدية ومغايرة، خاصة بعد الحرب الكونية الأولى، وبعد فشل كل الإصلاحات السياسية في ألمانيا، وتفاقم التأخر التاريخي في هنغاريا، خاصة بعد ظهور الفاشية والهتلرية بما حملتاه من آثار مدمرة على المجتمع والوعي الأوروبيين، كما كانت ميولهما الفلسفية عاكسة لأزمة عميقة في أوساط «الإنتلجنسيا اليسارية» بالخصوص. وكان لوكا تش كما كان بلوخ ، مثقفين حاملين للوعي النظري والسياسي الأكثر جذرية. نتيجة لذلك، كان من اللافت للانتباه، أنهما لم يستقبلا نجاح الثورة الروسية بطريقة الإعجاب العادي (65)، بل بحماس فائر وبإعجاب لا حد له،لأن هذه الثورة، كانت بالنسبة لهما حافزا على الرجوع إلى مصادر النظرية الماركسية ومساءلة إمكانيات نجاح مماثلة، وهو ما يفسر لنا على الصعيد النظري بالذات، عنايتهما وتفاعلهما الايجابي والحماسي مع مواضيع وقضايا محددة، مثل نظريات الاستلاب والتشيؤ و اليوتوبيا والوعي والايدولوجيا، وما يفسر أيضا هذه العودة النقدية إلى مساءلة التراث والتاريخ،و بالنتيجة، التعامل مع الفلسفة الماركسية بشكل حصري، كفلسفة إنسانية، لا كعلم قائم.

---

(65) كان مرور لوكا تش إلى الشيوعية، كعبور حيوي من الجماليات إلى السياسة، من النقد الثقافي للرأسمالية إلى" الممارسة الثورية للبروليتاريا ". " وقد أثر الثوريون الروس في لوكا تش بالضبط، لأنهم كانوا رافضين لكل تواطؤ مع القوى المعادية للاشتراكية".: -M. Löwy, op cit, p. 69 et p. 158

حين يتحدث كابيل عن التأثير الذي مارسته الماركسية على الإنتلجنسيا الهنغارية، نجده يلح على الصعيد الثقافي على أمرين: «أولهما أن الحياة الثقافية الهنغارية لم تستطع إلى ذلك الحين، خلق مذهب خاص في الفلسفة والسوسيولوجيا. وثانيا وجود طلاق قار بين الحياة الجامعية الرسمية والشريحة المثقفة اليسارية.»(66). وبهذين العاملين نجد كابيل يفسر في نفس الوقت،الميول الماركسية لهذه الأوساط، والطبيعة الخاصة لهذه الميول من حيث أنها: «أساسا،شكل من الماركسية، جدلي وغير دغمائي». (67)

هذه الماركسية الهنغارية غير الدوغمائية، كان لوكا تش أبرز روادها ورموزها، بل كان أول من عبر عنها بطريقة جذرية، وهي الماركسية نفسها التي سيحاول مجموعة من تلامذته فيما بعد تطويرها وتصحيحها، حيث ستظهر إلى الوجود، ما يسمى بمدرسة بودابست (68).

تعتبر الثقافة الهنغارية بشكل عام،ثقافة مفتوحة في وجه التأثيرات الخارجية، وهي تراث متميز بكثير من الاهتمامات ذات النبرة الإنسانية (69)، وهو ما يدفعنا إلى الافتراض بان «التاريخ والوعي الطبقي»، لم يكن فقط ماركسية تكونت ملامحها: «عبر النظارات المنهجية لزيمل(جورج) وماكس فيبر»(70) بل أيضا، من جهة ما، كاستيعاب نقدي ماركسي لهذا التراث الإنساني الغني والعريق.

في هذا الفضاء الثقافي والتاريخي بالذات، تكونت الملامح الكبرى لفكر لوكا تش، وان كان هذا الفكر سيشكل نهضة فلسفية كبرى بالنسبة للفكر الماركسي، وبالنسبة للفكر الغربي بشكل عام، فقد كان علاوة على ذلك، حامل كافة التناقضات الثقافية

---

(66)Joseph Gabel, Mannheim et le marxisme hongrois, Paris 1962, (Thèse de Doctorat-Bibliothèque de la Sorbonne- Paris, p. 32

(67)Ibid., p. 42.

(68)أبرز أقطاب هذه المدرسة المجهولة نسبيا، رغم أهمية جهودها الفلسفية، تلامذة لوكا تش وهم:
Ferenc, Feher , Gyorgy Markus , Agnes Heller. -

(69) A ce sujet, La Hongrie et la civilisation (G. Lukacs dir), avec la collaboration de plusieurs auteurs français et hongrois, Paris 1929.

(70) G. Lukacs, postface, p. 384.

والسياسية عند الجيل الفلسفي الأوروبي في العشرينيات، ولم يسلم هذا الفكر من كثير من الأخطاء النظرية وبعض المغامرات الثقافية، وهذا ما جعله عرضة لكثير من الانتقادات ليس فقط من طرف الثقافة المحافظة، بل حتى من طرف بعض المدارس الثقافية التي تفاعلت بشكل ايجابي مع الروح النقدية لهذا الفكر، غير أن لديها كثيرا من التحفظات والاعتراضات، عن بعض أطروحاته الفلسفية.

كان فكر لوكا تش على الخصوص، أعنف تعبير عن تناقضات هذه المرحلة من تاريخ الماركسية الأوروبية. وحين يلاحظ كيدو اولدريني أنه: «لا يوجد مفكر [مثل لوكا تش] كان ملزما دائما بأن يعمل على توضيح مواقفه ومساراته الفلسفية، بتفسير أسبابها في كل مرة ».[71]، فهو يشير بطريقة ضمنية، إلى هذه الضجة الكبرى التي حامت حول كتاب «التاريخ والوعي الطبق»، وما استتبعه من نقد حاد على مدار زمني طويل في السنين اللاحقة.. وهذا الأمر يؤكده كابيل نفسه بطريقة أخرى إذ يقول: «في الواقع يوجد في داخل فكر لوكا تش اصطدام بين الماركسية الهنغارية غير المستلبة، الجدلية، والماركسية الروسية المستلبة غير الجدلية. لقد تلقى لوكا تش تأثير كليهما كمنظر [من جهة] وكرجل حزب [من جهة أخرى] »[72].

وبغض النظر عن كون الصراع داخل الفكر اللوكاتشي كان صراعا بين «ماركسية هنغارية» و«ماركسية روسية»، فقد كانت الإشكالية الايديلوجية بشكل مبكر، أبرز الانشغالات النظرية عند لوكا تش وعند بلوخ. وبالنظر إلى أن هذه الإشكالية بالذات كانت عرضة للتهميش في الخطاب الفلسفي الماركسي السائد، فقد كان عليهما إعادة قراءة وفحص عدد لا بأس به من النصوص الماركسانية بطريقة مجددة ومغايرة، وهذه القراءة كان عليها أن تلتقي بمجموعة من المفاهيم النظرية ذات الارتباط المباشر بهذه الإشكالية خاصة في فكر ماركس الشاب.

وإذ راهن لوكا تش وبلوخ ، على أن مفهوم الاستلاب (و هو ذو جذور هيجيلية)

---

(71) Guido Oldrini, « Le mythe du jeune Lukacs », In colloque Goethe institut, op cit, p. 115

(72)Gabel, Mannheim et le marxisme hongrois, op cit. P. 95.

من المفاهيم النقدية المركزية في الفكر الماركساني، بل هو المفهوم الذي سيتحول إلى مفهوم الفيتيشية Fétichisme ذي العلاقة المباشرة بالتحليل الماركساني للظاهرة الاقتصادية والسياسية في المجتمع الحديث، فقد كان ذلك إعلانا في نفس الحين، على أن مفهوم الكلية الهيجيلي كان بشكل مشروع، أبرز ما ورثه ماركس عن هيجل بطريقة نقدية.

هناك عوامل متعددة يمكننا اعتبارها تفسيرا لمجمل المصاعب النظرية والعملية التي اعترضت بشكل أو آخر، نظرية الاستلاب عند لوكا تش ونظرية اليوتوبيا عند بلوخ. ومن أبرزها، هذا «الغموض الثقافي الذي كان يطبع اغلب الكتابات الماركسية المهتمة بمشكل الاستلاب»(73)، ثم أن: «إشكالية الاستلاب تعتبر من الميادين الأكثر إثارة للتناقض والأكثر نزاعية في تأويل الفكر الماركساني»(74)، علاوة على كون مفهوم الكلية ذي الجذور المثالية المحضة،يشجع على التشكيك في طابعه وأهليته النقدية، وقدرته على أن يكون مفهوما نظريا للممارسة.

لقد جعل بلوخ و لوكا تش معا من مفهوم الكلية مفهوما فلسفيا وعلميا في نفس الوقت، أي مفهوما فلسفيا لتحليل الظاهرة الايديلوجية ومواجهة الفكر البورجوازي من جهة، ومفهوما علميا قادرا على الولوج التحليلي إلى قلب الحقلين الاقتصادي والاجتماعي من جهة أخرى. فما هي الإمكانيات النقدية الحقيقية لمفهوم الكلية، و وما هي قدراته على الانفلات من جذوره المثالية والذاتية ؟

وإذا نحن افترضنا مع مارتن جاي بأن: «تاريخ الماركسية الغربية يمكن أن يروى بعبارات صعود وهبوط مفهوم الكلية»(75)، وأنه: «في اللحظة نفسها حيث الكلية تثبت نفسها،كعنصر ذا أهمية قصوى في أعمال الماركسيين الغربيين الأوائل، كانت

---

(73) Gabel, « Korsch, Lukacs et le problème de conscience de classe », Op cit p. 156.
(74) Zdenek. Strmiska, « Structure de la problématique sociologique Marxienne, et notion d'aliénation, », In, L'aliénation Aujourd'hui (Gabel direct), Anthropos, Paris 1974, p. 43
(75) Martin Jay, « Lukacs, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de totalité », In colloque Goethe institut, op cit, p. 59.

بذور هبوطها النهائي تحت الأرض»[76]، فنحن نعتبر ذلك حافزا لنا على التساؤل النقدي عن حدود هذا المفهوم النظري، وبالتالي عن إمكانية انفلاته،عند لوكا تش وبلوخ، من هذا المصير الدرامي الذي يقرره مارتن جاي بشكل قطعي.

ولئن كانت **نظرية التشيؤ اللوكاتشية** ونظرية اليوتوبيا البلوخية أبرز حدثين نظريين في مشروعهما النقدي، ومن أقوى الفلسفات التي عالجت نظرية الاستلاب ونظرية الايدولوجيا في الماركسية الغربية على مدار القرن العشرين، فهل يمكن أن نقول مع ألتوسير، الذي يرفض بشكل متشدد كل أصناف هذه المفاهيم ، من حيث يعتبرها مجرد ارث هيجيلي يجب القضاء عليه، بان: «كل نظرية رائجة حول "التشيؤ" تستند (بالضرورة) على إسقاط لنظرية الاستلاب [الماركسانية]،/ كما وردت/ بشكل خاص في مخطوطات 44، على نظرية الفيتيشية في "رأس المال "»[77]؟

كتب هوركهايمر: «إن الطابع الفلسفي للنظرية النقدية لا يتأكد فقط من حيث مقارنتها مع الاقتصاد السياسي، بل كذلك من حيث معارضتها للنزعة الاقتصادية في الممارسة»[78]. كما يضيف في مكان آخر: «إن النظرية النقدية للمجتمع تحافظ على طابعها الفلسفي، حتى في الحالة التي تكون فيها نقدا اقتصاديا ». [79]

هل تستطيع إذن مفاهيم فلسفية محضة، أن تتحول إلى أدوات نظرية تحليلية،تقوم بتشخيص البنيات والمؤسسات والظواهر المختلفة، في قلب الحقلين الاقتصادي والاجتماعي، مع المحافظة على أصولها الفلسفية ؟

لقد كان ذلك بالضبط ما حاول لوكا تش وبلوخ الدفاع عنه بإرادة قوية، بل كان الرهان الأكبر في مشروعهما النقدي.

---

(76) Ibid., p. 60.

(77) Louis Althusser, Pour Marx, Op cit, p. 237.

(78) Max Horkheimer, Théorie traditionnelle et Théorie critique, trad. C. Maillard et S. Muler, N. R. F Gallimard, Paris 1974. p. 84.

(79) Max Horkheimer, op cit, p. 83.

القسم الأول

الجماليات واليوتوبيا كنقد قوي للحداثة

سنهتم في هذا القسم ببعض الانشغالات الثقافية المختلفة والمتنوعة، فنونا وآدابا، وقد هيمنت على جل النصوص الفلسفية عند لوكا تش وبلوخ في مرحلة الشباب.. وفي هذه الانشغالات تبدو بشكل جنيني ميولهما الفلسفية اللاحقة، كما أن هذه النصوص تكشف لنا بوضوح، عن الكيفية التي تعلق بها كليهما في وقت مبكر جدا، بمفهومين فلسفيين قويين، وقد أثارا بقوة شهيتهما الفلسفية، هما مفهوم الاستلاب بالنسبة للأول، ومفهوم اليوتوبيا بالنسبة للثاني.

لوكا تش في هذه المرحلة ليس بعد فيلسوفا ماركسيا، ولا حتى هيجيليا، بل ما زال تلميذ كانط، فيخته و شيلينغ و كيركغارد، وصديقا للفنانين والحكماء والشعراء، كالشاعر الحكيم نوفالي (1772–1801)، أما بلوخ فهو منذ الآن فيلسوف هيجيلي ماركسي، رغم أن كتابه التـأسيسي (روح اليوتوبيا (1918)) يكتسي مسحة مثالية قوية، في احتفائه العارم بكل الأبطال الدينيين والثقافيين الكاريزميين وبكل الشخصيات التاريخية التي اقترن اسمها بالسلام وبالنضال من أجل كل الأخلاق الراقية الجميلة التي تمجد إنسانية الإنسان.

ينتقد لوكا تش ظواهر الاغتراب في المجتمع الصناعي الرأسمالي من خلال الاستنجاد الفكري بالفنون والجماليات والعوالم السردية العالمية، وينتقد بلوخ هذا النظام نفسه، بالفحص التاريخي العميق للتراث الأخلاقي والديني اليوتوبي.

فالجماليات في الحالة الأولى، واليوتوبيات في الحالة الثانية، تشكل معارضة قوية لكل أشكال الاغتراب الحاضرة. وما يجمع بينها بالذات، هو انتماؤها المشترك إلى النزعة الإنسانية في الفلسفة، بل أيضا ذلك الدفاع الفكري المستميت عن الإنسانيات، قصد إيجاد بديل فلسفي وأخلاقي لجملة الفلسفات السائدة في ذلك الوقت، وبالتالي تقديم سيناريوهات فلسفية ممكنة للاستلاب كظاهرة تاريخية ضاغطة، وقد تحولت إلى إكراه يهيمن على الحياة اليومية نفسها. . وستكون هذه النقطة حاسمة جدا، في إثارة بعض الخلافات الفلسفية بين لوكا تش وبلوخ.

الفصل الأول: الجماليات عند لوكاتش الشاب: مفهوم «الأشكال» ومفهوم «الاغتراب»

« وفي ما يتعلق بالعلاقة بين الشكل والحياة، فيمكننا أن نميز بين الأشكال التي هي أشكال للحياة نفسها، ومنتجة من طرف الحياة بالذات، وبين الأشكال المجردة التي تكون مفروضة على الحياة من الخارج.(....)

باستثناء "تاريخ الدراما الحديثة" (1909)، فان كل الأعمال الأولى للوكاتش كانت بوعي مقصود، مقالات تجريبية. وكما يفسر لوكاتش ذلك في مقالته :" حول طبيعة الشكل والمقال التجريبي " (1911)، فان السبب يعود إلى أن المقال التجريبي هو الشكل الأول للكتابة التي تعالج الحياة من خلال الشكل (1911)، والذي يأخذ الشكل بجدية كاملة (خصوصا شكل عمل فني)، باعتباره واقعا متميزا.

غير أن الكتابة التجريبية، مع ذلك، ليست فقط كتابة حول الشكل.إنها مطالبة دائما بأن تفحص الشروط التي تجعل الحياة قادرة على امتلاك شكل في المقام الأول..»

أولا- تراجيديا الحياة المعيشة: ميلاد مفهوم الرؤية للعالم

لا تكمن أهمية الجماليات عند لوكاتش،فقط في كونها محاولة فكرية أصيلة في استخدام بعض المناهج الفلسفية الحديثة قصد دراسة بعض الظواهر الفنية للإنتاج الأدبي والفني، بل كذلك من حيث كانت أول محاولة جادة لتأصيل باراديغم جديد لسوسيولوجيا الآداب والفنون،انطلاقا من قاعدة فلسفية محضة. وإذا كانت كتابات الشباب اللوكاتشية مجرد مرحلة صغيرة من مراحل تطوره النظري المقبل، وبالتالي مجرد نصوص هشة على الصعيد الفلسفي، فان كتابه «نظرية الرواية»(1914) على العكس من ذلك، يعتبر بحق: «أول كتاب - من بين الكتب التي تنتمي إلى علم

الروح- وظف وطبق بشكل صحيح نتائج الفلسفة الهيجيلية في دراسة إشكاليات جمالية »[80]. و «نظرية الرواية» بالذات، رغم أنها لم تحمل جوابا فلسفيا قويا وواضح المعالم الفكرية، على كثير من الإشكاليات التي ظلت معلقة أو أنها تشكو من الهشاشة النظرية، فقد كانت على الأقل، حاملة بشكل مبكر، لكل الانشغالات الفلسفية لدى كثير من الفلاسفة الشباب آنذاك.

لم تكن الجماليات كما تصورها واشتغل بها لوكا تش الشاب، تدخلات فكرية عابرة في عالم الفنون في ضوء مجموعة من التقنيات، قصد دراسة الأشكال الأدبية والفنية المختلفة، بل كانت الجماليات فلسفة حقيقية، بمعنى توظيفا نظريا منسجما، قليلا أو كثيرا، لجهاز من المفاهيم الفلسفية، هادفا إلى تحليل دقيق للأشكال الفنية المختلفة، قصد الفحص النقدي الواسع النطاق، للكيفية وللإمكانيات التي تستطيع عبرها هذه الأشكال،أن تتحول إلى «رؤى للعالم»، وبشكل أدق، إلى رؤى محتملة للعالم. لقد كان الأمر يتعلق بمستوى عال من النقد الجمالي للأعمال الفنية.

إذا كان من المشروع أن نعتبر أن مفهوم الرؤية للعالم، كما تمثله لوكا تش الشاب، قد تبدى جماليا، في شكل رغبة ذاتية عميقة في سبيل تحقيق الهوية المنشودة لوعي مغترب ومتمزق الإحساس بالوجود، من فرط استلابه، فهذا مفسر على أساس أن الخلفية الانطولوجية لفلسفة الجمال اللوكاتشية ليست غير تلك الرغبة نفسها في تحقيق الوحدة بين الفكر والوجود. ومن المؤكد، أن ما يصنع القيمة الفلسفية لهذه الجماليات، لم يكن فقط: «إغناؤها بشكل رئيس للتيبولوجيا الفلسفية والأدبية»[81]، بل أيضا في توصيفها الفلسفي المتميز لكل مظاهر الاستلاب والتشييئ داخل المجتمع الرأسمالي.

صحيح أن الجماليات اللوكاتشية في فترة الشباب، لم تكن أكثر من نقد رومانسي

(80)Georges Lukacs, La Théorie du roman (1914), trad. Clairevoye, Ed. Denoël/ Gonthier, Paris 1963, p. 10
(81) Lucien Goldman, Recherches dialectiques. , Op cit, p: 42

للحياة في المجتمع البرجوازي المعاصر، وقد كتبت في شكل شذرات متفرقة على طريقة نيتشه، بمعنى أنها جاءت كجماليات في طور البحث عن هوية نظرية مستقرة و نسقية، غير أنها امتلكت حسا فلسفيا عميقا كما شكلت قيمة نظرية لا شك فيها، من حيث ساهمت في نحت كل الميول الفلسفية عند لوكا تش العجوز، كما لعبت دورا بارزا، في إثراء النقاش الفلسفي في تلك الفترة التاريخية [82]، كما يؤكد على ذلك آدورنو نفسه بإعجاب واضح.

بل أن جماليات الشباب عند لوكا تش كانت في الحقيقة، بحثا عن أسس بديل فلسفي يستطيع تفسير وتحليل مجمل الظواهر الفنية التي استجدت في عصر الحداثة. وبما أن هذا البحث اقترن في ذهن لوكا تش بفكرة راسخة كان يظهر له العالم الاجتماعي والنفسي والسلوكي في هذا المجتمع من خلالها، عالما مستلبا بشكل بنيوي، فقد راح يبحث عن كل الأصول الفكرية والتاريخية المؤسسة لهذا العالم المستلب. ثم أن إعجابه المبكر ب «العالم الروحاني» عند فيلهالم دلتاي، وإعجابه بالتأويل الهيجيلي الكوني للحاضر التاريخي انطلاقا من الماضي، حولا ميوله الفنية بشكل كامل، إلى عشق شبقي للماضي، وهو العشق الذي هيمن عليه حنين رومانسي عميق جدا إلى التراث الثقافي وأبطاله التاريخيين، وشخوصه المجيدة.

هذا الحنين الجمالي الذي هيمنت عليه هشاشة سيكولوجية قوية، كان السبب نفسه الذي جعل نظرية الاستلاب تبقى عند لوكاتش الشاب مجرد محاولة لتجاوز صراع أخذ طابع الأزلية، بين رغبة ثقافية في تحقيق كلية منشودة تجمع الفكر والوجود، وواقع أصبح يظهر في شكل قدر محتوم لا سبيل إلى تجاوزه. لذلك

(82)يقول آدورنو في حق كتابات الشباب اللوكاتشية :أن لوكا تش كان " أحد أوائل الماديين الجدليين في استعمال مقولة التشيؤ على مستوى الإشكالية الفلسفية بعمقها واتساع أفق نظرتها، فقد شكلت نظرية الرواية بالنسبة للجماليات الفلسفية مقياسا لم تفقده منذ تلك الفترة" ..

-Th. Adorno, cite par Marc Jiménez, Vers une esthétique négative: Adorno et la modernité, le sycomore, Paris 1983. P. 263

وبالتحديد، لم تحمل «نظرية الرواية» أجوبة فلسفية على هذه المعضلة التاريخية، بل ظلت على العكس من ذلك، مجرد: «رجاء(ميتافيزيقي) في إيقاف منفى الوعي الفردي، قبالة واقع صار قاحلا وغير ذي معنى ،[وبالتالي محاولة] من أجل استرجاع هذا التوازن المنسجم بين الذاتية والموضوعية في المراحل العضوية للإنسانية»(83).

ثم أن هذه الميول الجمالية قابلة للتفسير في ضوء مفهوم الثقافة كما آمن به لوكا تش الشاب. فالثقافة بالنسبة له كانت سلاحا قويا من أجل مقاومة تحنيط الوعي وتنميطه الميكانيكي. إنها الإمكانية الوحيدة والطريق الوحيد الذي يقودنا إلى الظفر بهوية منسجمة للذات والموضوع.وقد كانت الثقافة فعلا، في منظور لوكا تش الشاب، دفاعا فلسفيا قويا عن التاريخ، ومرافعة قوية ضد تزييفه..

هناك سياقا جدليا عميقا ترتبط الثقافة من خلاله بالتاريخ، وفي هذا السياق الدقيق، ينتقد لوكا تش بشكل قاطع كل التصورات التي جعلت من الثقافة مجرد تكريس أو وصف لمظاهر الحياة الاجتماعية السائدة. يقول:

لوكا تش: «إن ثقافة أوروبا الغربية تغوص بجذورها العميقة في الطابع المحتوم للبنيات الاجتماعية التي تنبني عليها،إلى درجة أنها حين تتخذ موقفا ضدها، فذلك من اجل الانفلات منها بطريقة جدلية». (84)

ويحرص لوكا تش على التأكيد بأن دور الثقافة في بناء المستقبل،خاصة في حالة غياب الشروط الموضوعية، دور استراتيجي. ولا يكمن هذا الدور فقط في خلق هذا التلاحم الكلي المفقود في مجتمع مستلب، بين الذات والموضوع، أي بين الإنسان من جهة، والواقع التاريخي من جهة أخرى، بل في كونها(85) ضامنة هذه الحلول

(83)Nicolas Tertulian, « L'évolution de la pensée de G. Lukacs », In, L'Homme et la société, n° 20, 1971, p. 23.
(84)G. Lukacs, La Théorie du roman, p. 147
(85)Gyorgy Markuse, « L 'âme et la vie: Le jeune Lukács et le problème de la culture», In L'Homme et la société, Janvier, Mars, Avril, Juin 1977. n° 43, p: 107.

والمسؤولة الأولى عن اختفاء كل أثر للصدفة في سيرورة التقدم.

إلا أن هذا التصور اللوكاتشي، لا يجب أن يظهر لنا في شكل تصور مكتمل لواقعه التاريخي، فالتعارض بين الذاتية والموضوعية، لم يكن إلا نتيجة منطقية لتصور آخر للتاريخ ينظر إلى مفهوم التقدم نفسه، من زاوية تعارض كوني مابين مجتمع ما قبل رأسمالي ومجتمع رأسمالي، مما يترتب عليه من خلط حتمي لخصوصيات كل المجتمعات الماضية. وبالنظر إلى هذه الاعتبارات، فقد كان مفهوم الثقافة عند لوكاتش الشاب[86] محكوما منذ البداية بهذا الخلط بين مرحلة تاريخية ماضية تجسد لنا عمق الثقافة الأصيلة، ومرحلة تاريخية حاضرة كتعبير عن مرحلة اللا ثقافة. وهذا يعني بطريقة غير مباشرة، عدم الأخذ بعين الاعتبار لكثير من الاختلافات التي قد تميز في التراث الثقافي بين تصورات ثقافية متباينة بفعل تباين الظرف التاريخي نفسه، كما أن هذا التعارض الثقافي بين مرحلتين تاريخيتين هو السبب المباشر في كون الحاضر التاريخي، لم يكن مفهوما عند لوكاتش انطلاقا من الأطروحة الهيجيلية للحاضر ،كتحقق لكلية الفكرة المطلقة، بل أساسا بالاعتماد على فهم فيختي (فيخته) للحاضر: «كعصر للإحساس بالذنب». [87]

هذا الإحساس الثقافي الرافض لكل أنماط الحياة في المجتمع الراهن، ليس سوى تعبيرا عن دعوة ثقافية إلى الانفلات من ميكانيكية الحياة الاجتماعية داخل هذا المجتمع. لقد صارت الحياة «بورجوازية» بفعل دعوتها إلى تكريس هذا الحاضر الثقافي والاجتماعي المنحط: «إن الترتيب والتنظيم البورجوازيين لحياة مماثلة ليس إلا معتقدات تختفي وراءها المؤسسة الأكثر تصلبا والأكثر فوضوية». [88]. ومن هنا فإن وظيفة الثقافة البديلة هي بالضبط هذه الدعوة إلى اكتشاف أشكال هذه المعتقدات الثقافية التي تختفي وراءها «الايديلوجية البرجوازية»، وهذا لن يتأتى لها القيام به،

(86)Michael Löwy, Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukacs, op cit, P. 109.
(87)G. Lukacs, La Théorie du roman, p. 13
(88)G. Lukács, L'Ame et les formes, trad., Guy Haarscher, Gallimard, Paris 1974, pp. 98-99.

إلا بفضح الجذور النظرية العميقة التي تنبني عليها هذه الايديلوجية.

وإذا كانت استطيقا لوكا تش رفضا قاطعا للثقافة البرجوازية، فذلك بالنظر أساسا إلى تغييب هذه الأخيرة للمقومات النقدية والجمالية في الثقافة، التي تعتبر في نظره خاصية كل عمل ثقافي مبدع يسعى إلى التعبير عن مطامح الإنسان. ورفضه لشكل الحياة داخل هذا المجتمع ليس إلا تسجيلا لهذا الاحتجاج الثقافي، وهذه الرغبة في تكسير الحواجز النفسية والاجتماعية التي تقمع هذه الطاقات الإنسانية الخلاقة، وتجعل منها مجرد وسيلة من وسائل تكريس هذا المجتمع. وبكلمة واحدة، فقد كان ذلك دفاعا حارا عن الفنون، ودعوة قوية إلى الإبداع. لقد أصبحت الحياة، يقول لوكا تش: «مهيمنة من طرف ما يتكرر بشكل نسقي حسب قاعدة ما، من طرف ما ينتج بالتطابق مع الواجب، وما يجب أن يفعل بشكل حتمي دون مراعاة اللذة واللا-لذة»[89].

هذا الرفض لثقافة «**التكرار واللا-لذة**». في المجتمع المعاصر، هو الذي قاد لوكا تش الشاب إلى إقامة تعارض قار وهيكلي بين نمطين من العوالم الحياتية، وهو ليس غير صورة منقولة لشكل التعارض المعرفي والوجودي الذي أقامه أفلاطون في العصر اليوناني بين عالم الروح والمثل وعالم الحس والمادة. هذا العالم التحتي والامبريقي، هو ما يدعوه لوكا تش ب«الطبيعة الثانية»، وهو لا يمكن أن يتحدد في نظره إلا في شكل «نسق الضرورات المعروفة التي تظل [دائما]مغتربة، والتي تبقى غير مدركة ولا معروفة في معناها الحقيقي»[90]. كما أن هذا الاغتراب المعرفي والوجودي الذي يسيطر على الذات ويتجسد في هيئة «طبيعة ثانية» دليل واضح على أن: «الفهم الحسي الحديث للطبيعة ليس سوى تمظهرا للتجربة التي تعلم الإنسان بأن هذا العالم الذي يحيط به، والذي خلقه بنفسه، ليس بالنسبة له بيتا، بل سجنا»[91].

(89)Ibid., p;99

(90)G. Lukacs, la Théorie du roman, p. 56

(91)Ibid., p. 58

الاغتراب إذن لم يكن في نظر لوكا تش الشاب، ظاهرة اجتماعية بسيطة، بل افتقادا لعالم كامل من القيم، وتشييئا مكثفا للعالم الامبريقي، والحنين إلى هذه القيم المفقودة، ليس سوى هذه الرغبة في الانفلات المعرفي والوجودي من آثار معرفة يطبعها الواجب والتطابق. فالطبيعة: «كمشروعية للمعرفة الخالصة وتعزية للإحساس الخالص، ليس أكثر من إسقاط تاريخي-فلسفي للسيرورة التي يستلب عبرها الإنسان والبنيات التي خلقها بشكل متبادل.» (92)

وبالنظر إلى هذا الواقع الانطلوجي المغترب، يتبين أن هذه البنيات المعرفية التي يتمثل بها الإنسان هذا الواقع في حاجة مستمرة إلى تصحيح مسارها الوجودي بغية تكسير هذا الانفصال المصطنع بين الذات وموضوعها. ومن هنا فإن الإنسانية كامتلاك روحي لهذه البنيات: «في حاجة إلى هذا التوازن بين الفعل والتأمل، بين الإرادة كتدخل فعال في العالم، والاستعداد الاستقبالي لهذا الأخير.»(93)

ويمكن القول بأن عنونة لوكا تش لأحد كتبه الأكثر أهمية في هذه الفترة ب «النفس والأشكال» ليس غير ذي دلالة في هذا الإطار، فالتعارض الأنطولوجي بين عالمين مختلفين، ينجلي في شكل ازدواجية حياتية تفصل بين نمط حياتي امبريقي ونمط آخر ماهوي، رغم انه تعارض كوني، فإن ذلك لم يمنع لوكا تش من إقامة بعض جسور الاتصال بينهما؛ بعبارة أخرى فإن هذا التعارض الأنطولوجي لا ينبغي أن يفهم في شكله المطلق والنهائي، لأن المقصود منه ليس الإقرار بوضع وجودي أزلي للذات المغتربة في تجليها الامبريقي، بل حافزا لها على تجاوزه كواقع معطى. إن هذا التمييز الأنطولوجي ليس غرضه غير إيجاد مكان الالتقاء بين هذين العالمين. وهذا المكان هو بالضبط ما يدعوه لوكا تش بالإشكال.

فإذا كان السؤال المعرفي المركزي الذي طرح في كتاب «النفس والأشكال» كما يلاحظ ذلك كي هارشر، هو: «كيف يمكن للأمل الأكثر التصاقا بالنفس أن يعانق

---

(92)Ibid., p. 58

(93)La Théorie du roman, p. 134

موضوعه وماهيته؟».[94]، فإن ذلك دليل واضح على أن هذه «الأشكال» هي ضامنة هذا التوازن المفقود بين الروح والفعل، وضامنة هذه الإمكانيات المتاحة للروح من أجل الانفلات من عالم مغترب، يقول لوكا تش في تعريفه لمفهوم الشكل: «إذا فكرنا بصدد الشكل، وأردنا أن نعطي دلالة ما لهذا المصطلح، لا يمكن أن يكون إلا كالتالي: إنه الطريق الأكثر قصرا، والطريقة الأكثر بساطة للتوصل إلى التعبير الأكثر قوة والأكثر ديمومة».[95]

الشكل إذن كطريق تسلكه الذات في سعيها نحو تحققها الماهوي، عالم معرفي يحيلنا إلى كل أصناف الاكراهات المعرفية والوجودية التي يمكن أن تحول بين الذات والماهية. وهذا معناه أن مفهوم الشكل في بعده المعرفي والانطولوجي، ليس فقط ذلك المكان المناسب للاتصال بين عالمين متباينين، بل أيضا هذا الزمان اللانهائي في حركة الروح نفسها. وهذه العلاقة بين المكان والزمان هي نفسها التي تصنع تلاحم الرؤية الإنسانية التي يسميها لوكا تش «**رؤية العالم**». والفن كوعي يحمل في داخله مختلف تناقضات الممارسة الإنسانية من جهة، ويحمل هذه الرغبة اللانهائية في تجاوز عالم الاغتراب إلى عالم الماهية من جهة أخرى، هو وحدة الوعي الإنساني الأرقى والأقدر على تحقيق كونية هذه الرغبة التي لا تتوقف.

مفهوم الشكل إذن لا يتحدد مطلقا بالنسبة للوكاتش، كوعي إنساني لصيق بالحاضر وبالزمن المعيشي، بل كوعي ذي بعد كوني يتجاوز حدود الزمن ليخاطب كل الممكنات الإنسانية. وهذا التصور لطبيعة الممارسة الفنية هو ما يؤكد بوضوح[96] على تأثره البالغ بالأطروحات الفلسفية لجورج زيمل حول الفن، من حيث يعني وحدة متماسكة بين الشكل والحياة.

---

(94)Guy Haarscher Postface, In L'Ame et les formes P. 284 .

(95)Lukács, L'Ame et les formes, P. 188

(96)T. Hanak, « Comment G. Lukacs a été amené au concept de réification », In L'aliénation aujourd'hui, Op cit, p. 309 .

فالفن كأفق كوني موحد الأبعاد، هو ما يدفع لوكا تش إلى رفض كل أنماط المعرفة الحسية والمباشرة، من حيث ارتباطها ارتباطا آليا بلحظة تاريخية راهنة. وما دام أن الإستطيقا هنا تنبني أساسا على تصور عريض لمفهوم العقل، يستدعي حضور «لا راهنية»[97]داخل اللحظة الراهنة نفسها، فان رفض لوكا تش للمعرفة الحاضرة، ليس بعيدا عن معتقد مماثل عند ارنست بلوخ في حديثه عن «ظلمة اللحظة المعيشة».

لا تكمن القيمة الميتافيزيقية للفنون في ارتباطها السوسيولوجي القوي والغامض بمحيطها الراهن، بل في انكشافها الوجودي كأشكال من الوعي المضطهد. فأهداف الفنون، من زاوية النظر هذه هي نفسها ما يدعوه بلوخ بالإمكانيات اليوتوبية داخل المعرفة. وهكذا يتضح أن «لا راهنية اللحظة المعيشة»، هي ما يعطي المشروعية للهدف الفني في أن يتجاوز راهنيته اللا راهنة إن صح التعبير. فحضور اليوتوبيا في قلب المعرفة الفنية،هو ما يجعل منها رمزا لالتقاء الرغبة بالطاقة لقاء حميا في الحياة الاجتماعية.

يقول لوكا تش، معبرا عن رفضه لكل تصور استعمالي للفنون في حياة الإنسان: «إن الهدف لا يكتسب جماليته إلا من حيث هو سيرورة، وحيث يمثل تلك النهاية المنتظرة طويلا، لطريق طويلة وصعبة». [98]

ها هنا يتبين إذن أن الروح الميتافيزيقية للفنون، تتمثل في قدرتها أو عجزها على الإحاطة بمختلف التشكيلات الواعية وغير الواعية في نظام المعرفة القائم، من أجل دفعها إلى أقصى حدودها الممكنة. فالعنصر اليوتوبي في الفن الحقيقي، كما يلاحظ ذلك هربرت ماركوز: «ليس مطلقا سلبا بسيطا لمبدأ الواقع، بل الاحتفاظ بهذا الواقع، عن طريق تجاوزه، بنفس الطريقة التي يقذف بها الماضي والحاضر ضلالهما

(97) Michael Grauer, « la conquête de la vie: Regard sur le monde désenchanté », Colloque Goethe institut, p: 42 .

(98) L'Ame et les formes, p. 189 .

على التحقق الآتي». [99]

تعتبر الأشكال الفنية كمعرفة نافذة بمعنى الكلمة، هذا المكان الأرقى لالتقاء الرغبات على أرض الواقع العملي. هي المكان والزمان في نفس الوقت، بل إنها الاتصال والانفصال في نفس الحين بين المعرفة الامبريقية والمعرفة الماهوية: بحيث أن «حيوية الشكل تكمن في كونه يبقى ملحميا، بحيث يوجد فيه الداخلي والخارجي مجتمعين ومنفصلين بنشاط متساو». [100]

وإذا كان هذا الاتصال والانفصال بين الأشكال الفنية في الجماليات اللوكاتشية تعبيرا في نهاية المطاف، عن الثنائية المعرفية الكانطية بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته، فهي عند لوكا تش ذات طابع أكثر تراجيدية منه عند كانط. وذلك لان الأشكال اللوكاتشية كمكان للاتصال بين نمطين متعارضين من المعرفة، ليست في حد ذاتها الطريق الواضحة الأفق التي تمارس الذات عبرها موضوعيتها على نحو كامل، بل مجرد رغبات ممكنة قد تتعثر فتسير في اتجاه تراجيدي.

وان نحن اعتبرنا أن الشكل الفني كرؤية للعالم بالنسبة للوكاتش: «فسحا لتنافر رئيس داخل الوجود، (أي) عالما يأخذ فيه المنظور مكانه الحقيقي ليظهر كحامل وكشرط ضروري بالنسبة له.» [101]؛ إذا كان الشكل بهذا المعنى، دليلا على حيوية الوعي الإنساني وسعيه الذي لا ينقطع في ممارسة إمكانياته المعرفية على ارض الواقع، فان هذه الحيوية سرعان ما تتراجع وتتقوقع في دائرتها الذاتية الخاصة.

كتب ميخائيل لوفي: «إن الصراع بين القيم الأصيلة authentiques والعالم الرأسمالي غير الأصيل، ذو طابع تراجيدي، (في نظر لوكا تش) لأنه غير قابل للحل، بحيث أننا لا نرى أية قوة اجتماعية. . قادرة على تغييره، ومن هنا نجد هذا الصراع

---

(99) Herbert Marcuse ; La dimension esthétique: Pour une critique de l'esthétique marxiste, trad. D. Coste, seuil, Paris 1979, p. 83

(100) L'Ame et les formes, p ; 172 .

(101) La Théorie du Roman, p. 55 .

يتخذ طابعا أزليا لا تاريخيا و ثابتا».(102)

إن غياب هذه القوة الاجتماعية على أرض الواقع،هو ما يفسر لنا حدود الجماليات اللوكاتشية ،وهو ما يجعل منها مجرد رغبة معرفية محدودة في تجاوز هذا الصراع الأبدي، مجرد أشكال فنية للرفض الاجتماعي على مستوى الذات. ويتبين هذا بجلاء حين يقول لوكا تش مثلا: «إن من أدرك الثنائية الكبرى في الحياة،سيسير دائما في شكل اثنين، وهو لهذا السبب وحيد دائما، بل [أكثر من ذلك] لن يستطيع أي اعتراف ولا أية شكوى، ولا أية تضحية أو حب،أن يحولوا هذا 'الاثنين' إلى 'واحد' » (103).

هكذا تتحول الجماليات إلى رؤية تراجيدية للعالم، وحاملة في أحضانها كل أصناف المأساة والمعاناة، فتتحول بالنتيجة إلى حنين دائم ومزمن إلى عوالم رومانسية بديلة، يتفي فيها هذا الصراع الذي يحول الذات في حاضرها إلى عالم مغترب: وعلى حد تعبير لوكا تش نفسه،: «ليس هناك كوميديا محضة في الحياة، ولعل هذا هو الغموض الأكثر حزنا في العلاقات الإنسانية: » (104). والوجود الإنساني هنا وجود مأساوي طبعا، خاصة: «ما دمنا لا يمكن أن نلعب إلا مع ما هو موجود، ولا يمكن مطلقا أن نلعب مع شيء ما، دون أن يعني ذلك، بطريقة أو بأخرى، تسرب هذا اللعب إلى داخلية الحياة.»(105)

هذه الرؤية التراجيدية، إن كانت تبين عجز الأشكال الفنية كأوضاع سيكولوجية لأشكال وجودية مأساوية، عن مواجهة الواقع المغترب، فهي تبين لنا بطريقة مماثلة،التأثر البالغ للجماليات اللوكاتشية بفلسفة سورين كيركغارد. وحتى إن أقررنا بصحة ملاحظة غولدمان الذي يرى أن «النفس والأشكال»: «لا مكان فيها للرعب الكيركغاردي»(106)، فذلك في تقديرنا، لن يحجب عنا تأثر لوكا تش بهذا

(102) M. Löwy, contribution à une sociologie, Op cit p. 128 .

(103) L'Ame et les formes, p. 156

(104) Ibid., p. 66

(105) Ibid., p. 67 .

(106) Lucien Goldmann, Lukacs et Heidegger, Denoel Gonthier Paris, 1973, p. 114

الأخير على الأقل.

فقد خصص لوكاتش فصلا كاملا من كتابه هذا للحديث عن كيركغارد، وإبداء إعجابه بالدلالة العميقة لفلسفة هذا الأخير، وهذا دليل طبعا على المكانة التي احتلتها فلسفة كيركغارد في جماليات الشباب عند لوكاتش.

وعلى نفس النهج الكيركغاردي، نلاحظ أن التدخل الوجودي والمعرفي للأشكال، على المستوى الجمالي، ظل تدخلا ذاتيا محضا: «Le geste الإيماءة هي الطفرة التي تسير من خلالها الروح من الواحد إلى الآخر، الطفرة التي عبرها تعانق الأشكال الوقائع النسبية دائما في الحياة. وبكلمة واحدة، فالإيماءة هي الطفرة الوحيدة التي يتحول فيها المطلق إلى ممكن في الحياة»[107]. الانتقال من الوقائع النسبية إلى عالم القيم المطلقة،ليس أكثر من إرادة معرفية لتدخل وجودي قوي للأشكال، وهي مفترضة منذ البدء بالضرورة. فالإيماءة يقول لوكاتش: «هي المفارقة، النقطة التي يلتقي فيها الواقع والإمكانية، المادة والهواء النهائي واللانهائي، الشكل والحياة.»[108]

وبالنظر إلى تراجيدية الأشكال الفنية عند لوكاتش،كتدخلات إنسانية في العالم، يتضح لنا أن العالم الثقافي غائب تماما عن الشروط الموضوعية والواقعية لإنتاجه،من حيث انتماءه إلى زمن تاريخي محدد. فحديث لوكاتش عن مظاهر الأزمة الشاملة للثقافة في المجتمع الرأسمالي في شكل تراجيدي صرف، يكاد يعطينا الانطباع بأنه لا يقيم أي اعتبار لدرجات ومستويات هذه الأزمة، من حيث أن هذه الأخيرة تظل في مختلف تجلياتها تعبيرا عن أزمة الذات وعجزها عن مواجهة الواقع، أكثر مما هي أزمة واقع عياني.

وبقيت الجماليات اللوكاتشية كنقد فلسفي لمجتمع تاريخي، حبيسة عودتها

---

(107) L'Ame et les formes, p. 56 .
(108) Ibid., p. 56 .

المتكررة في كل مرة إلى التجليات التراجيدية للذاتية، وهو ما يفسر هذا الطابع التراجيدي الذي آلت إليه في النهاية. فالأمل الحقيقي يقول لوكاتش: «موجه دائما إلى الداخل، رغم أن كل سبله توجد في الخارج. ومن حيث أنه موجه إلى الداخل، فهذا يعني أنه لن يجد هناك راحته أبدا.» (109)

الأشكال الفنية هنا أيضا عبارة عن مناهضة درامية لظاهرة الاغتراب في المجتمع، بحيث أن فلسفة الفن كما مارسها لوكاتش، تكاد تكون عاجزة نهائيا عن تمثل الأسس التاريخية لهذه الظاهرة. وان كانت إشكالية الاستلاب تمثل الإشكالية المركزية في فكر لوكاتش، فإن تطوره النظري اللاحق ليس غير تطور مواقفه الفلسفية من نفس الإشكالية.

ثانيا-لوكاتش الشاب والتجديد الفلسفي:

لعل النقد الفلسفي في كتابات الشباب، في حد ذاته، دفاع واضح عن حاجة الإنسان المعاصر إلى الفلسفة كرؤية نقدية للعالم. والفلسفة هنا هي نفسها هذا الشكل الفني الذي يعتبر ملتقى بين المعرفة الحسية والمعرفة الماهوية، لأن الفلسفة: «كشكل للحياة من جهة، وكمحدد للشكل والمضمون من جهة أخرى، علامة على الاختلاف الرئيس بين الأنا والعالم واللاتطابق بين الروح والفعل». (110)

أما الأشكال الفنية، فهي ليست رؤية نقدية للواقع سوى حين تحضر الفكرة أو يحضر التصور الفلسفي داخلها، بطرق متباينة بطبيعة الحال. الفلسفة هي المعرفة التي تحدد المنظور الحقيقي للشكل الفني، لأنها وحدها، من حيث هي معرفة نقدية قوية، تستطيع: «اكتشاف المنظور المقصود داخل الأشكال.» (111)، ولأنها أيضا كتجربة إنسانية معيشة بعمق ميتافيزيقي خاص جدا: «مضمون الروح الذي تخفيه الأشكال

---

(109) L'Ame et les formes, p. 156 .

(110) La Théorie du roman, p. 20 .

(111) G. Lukács, Lettre à Léo Popper (1910), In L'Ame et les formes, p. 20 .

بطريقة غير مباشرة ولا واعية داخلها»[112]. وان لاحظنا بأن لوكاتش يلح على العمق الفلسفي داخل الأشكال، فذلك راجع لكونه لا يهتم فقط داخلها بقدرتها كرؤية للعالم،على توصيف ورصد مفارقات الوعي وتجلياته البالغة التعقيد الروحي، بل يهتم أيضا إلى درجة كبيرة، بما تطرحه من إمكانيات وسيناريوهات معرفية، وربما أنطولوجية غير معروفة وغير متوقعة، على المستوى الفلسفي التخصصي ، وعلى المستوى السوسيولوجي العملي أيضا.والأشكال بهذا المعنى، وفي ضوء هذه الرؤية المنفتحة، نوع من التفلسف خارج الفلسفة.إنها منبع وجودي لا يستغنى عنه في تقوية السؤال الفلسفي نفسه وتوسيع مداراته، بل كذلك في خلق مفاهيم جديدة.

الفلسفة في تقدير لوكاتش الشاب، هي هذا العطش المتزايد للروح إلى معرفة كل ما لا يعرف سوى على هامش الفلسفة كنسق منظم، ولهذا فان الفنون تقدم للفلسفة ما لا حد له من التصورات غير المتوقعة على الصعيد النظري المحض. ولذلك، فان الفلسفة في نفس الوقت المعنى والمنظور في العالم. ولقد لاحظ ميرلوبونتي بحق في هذا الصدد، أن لوكاتش استطاع: «أن يسجل بقوة، أكثر من أي وقت مضى، هذه المسافة الفاصلة بين الحقيقة والوعي» [113].

لا يفسر العمق الفلسفي لكتابات الشباب اللوكاتشية فقط، ببحثه النظري الشجاع عن إرساء الأسس النظرية لمفهوم فلسفي قادم هو مفهوم الكلية، بل يرجع إلى كونها كتجربة فلسفية متميزة، تسمح لنا بأن نرى بكل وضوح ملامح الأزمة الحقيقية التي عاشتها الفلسفة في بداية القرن العشرين. وان كانت فلسفة الشباب تبين لنا بالملموس مختلف الملامح العريضة في هذه الأزمة، فان ما يصنع أهميتها هو وعيها على الأقل بضرورة الدعوة إلى نهضة فلسفية، رغم أن لوكاتش نفسه، لم يخف قلقه فيما يخص الصعوبات النظرية التي قد تعترض هذه المحاولة. غير أننا نلاحظ أن لوكاتش لا يميز في هذه النهضة بين طابعها الفلسفي الخاص وطابعها الثقافي العام.

---

(112) Ibid., p. 20 .

(113) M. Merleau Ponty, Les aventures de la dialectique op cit, p. 91 .

فالنهضة الثقافية في نظره، لا يمكن أن تتحقق أو تكون قابلة للتصور، في غياب الأسس النظرية للتجديد الفلسفي.

يقول لوكاتش: «إن الفلسفة الألمانية بعد أن بقيت لمدة طويلة انشغالا واسع الاطلاع وغير صالح لأن نتكلف به، رغم فضلها الكبير... تتضمن اليوم ومن جديد إرادة للتوصل إلى النسق، وتستيقظ كرمز وكإعادة للوحدة في الثقافة ».[114]

تكمن أهمية هذه الكلمات في أمرين: أولا لأننا نعاين من خلالها هذا الارتباط الوثيق الذي يلح عليه لوكاتش - بطريقة أو بأخرى - بين التراث الفلسفي الألماني وفلسفة المستقبل. ثانيا لأنه يبين لنا، أن مفهوم الثقافة في تقديره، لا يمكن أن يتصور في معزل عن بعده الفلسفي كجامع وموحد للمكونات الداخلية للثقافة المنشودة. وعلاوة على ذلك، يمكن القول أن التشديد على هذا التلاحم بين الفلسفي والثقافي في حد ذاته احتجاج صارخ ضد جعل الفلسفة مجرد: «ملخصات منهجية لإمكانيات المعرفة»[115]، مما سيعني بالضرورة في تقديره النقدي، تغييبا للقضايا الثقافية داخلها، وتغييبا لأدوار الفلسفة في تقدم الثقافة، وبالتالي،إغراقا للفلسفة في متاهات نظرية لا علاقة لها بواقع ما. غير أن هذا التصور التجديدي، رغم أهميته، ظل مجرد رجاء ثقافي وجمالي هش ومعرض بين الفينة والأخرى، لبعض حالات اليأس الثقافي والاجتماعي،الذي قد يصل إلى حد التشكيك في إمكانية قيام نهضة ثقافية أو اجتماعية أصلا.

يقول لوكاتش بحرقة ويأس عميق (مراسلات الشباب 1908-1917): «ليس لدينا في الفلسفة لحد الآن أي عمل حاسم، بل مجرد آمال ووعود؛ في التيار الديني ليس لدينا حتى آمالا واضحة، أما فيما يخص معرفة، هل توجد في الأسفل، أي في الحركات الاجتماعية، حالة استعداد حقيقي من أجل قيم ثقافية مستقبلية، فليس لنا

(114) G. Lukacs à F. Bertaux (Heidelberg, mars 1913), In Correspondances de jeunesse, trad. I. Fodor et J. Hermann, Maspero, Paris 1981., p. 240.
(115) Correspondances de jeunesse, Op cit, p. 241.

في اللحظة الراهنة أي يقين.»[116]

هذه الرؤية اليائسة والدرامية للواقع الثقافي والاجتماعي، هي ما يفسر لنا لماذا كانت الأزمة تظهر للوكاتش في شكل أزمة وجودية محضة وحادة: «إن مسألة إمكانية التراجيديا، هي مسألة الموجود والماهية، تلك التي تتعلق بالسؤال إن كان كل ما هو موجود هو معطى، فقط لأنه يوجد.»[117] وأزمة الثقافة من هذا المنظور ليست تعبيرا ببساطة، عن أزمة اجتماعية أو تاريخية فقط، بل هي أزمة ذات طابع أنطولوجي، وكونها أنطولوجية هو ما، يفسر لماذا لا يمكن تجاوزها.

إن إعجاب لوكاتش الشاب في جمالياته بالعالم الاجتماعي للعصر اليوناني القديم، يؤكد بشكل لا غبار عليه، إعجابه بنمط الحياة في هذا المجتمع، ولكن أيضا إعجابا بالوضع الاعتباري الراقي، الذي كانت تتمتع به الثقافة في ذلك العصر، وهو بشكل أو بآخر بحث عن القيم الجمالية والأخلاقية المفقودة في المجتمع الحديث، كمجتمع مستلب إلى أقصى حد بالنسبة له، وكحياة يهيمن عليها التشيؤ، بحيث تحولت فيها الثقافة إلى مجرد معرفة جافة ونمطية واستهلاكية.

الجماليات هنا كرؤية ثقافية للعالم، تمثل محاولة فلسفية متميزة للانفلات من النمط المؤسساتي للثقافة السائدة في المجتمع المعاصر. وإعجاب لوكاتش بالتجربة السقراطية بالضبط،كتجربة فلسفية رافضة لكل أشكال التصالح والتواطؤ الثقافي مع الايديلوجية السائدة، لا يمكن أن نعاينه في غير هذا السياق الحاد.

يقول لوكاتش: «اعتقد أن حياة سقراط تبين لنا كيف يمكن أن نعيش بدون إكراه، حين نعرف أننا لا نعمل سوى على تجاوز أفعالنا الجافة ».[118] وحياة سقراط من نفس المنظور، تتيح لنا بان نفهم لماذا: «سيبقى موضوع رغبتنا مغتربا دائما، ولماذا

(116)Ibid., p: 241 .

(117) L'Ame et les formes, p. 251 .

(118)G. Lukacs, à Sari Ferenczi (janvier 1909), Ibid., p. 38 .

ستبقى رغبتنا غير مشبعة إلى الأبد». [119]

ورغم أن لوكاتش في هذا المنظور، ينظر إلى التجربة السقراطية، من زاوية دلالتها الأخلاقية المحضة، غير أن أهمية انطباعاته وخواطره الفلسفية، تكمن في احتجاجها بطرق مختلفة، على نمط الثقافة السائدة، ورفضها الصريح والقوي لكل أنماط الثقافة الجاهزة في المجتمع الحديث.

لقد أراد لوكاتش بعودته، عبر التجربة السقراطية، إلى العوالم الثقافية للعصر اليوناني، أن يخاطب كل الممكنات الثقافية في زمن الحداثة، بل إن محاولاته الجمالية، من حيث النقد الحاد الذي هيمن عليها، يمكن أن تعتبر نداء إلى بناء تاريخ لا مغترب تنتفي فيه هذه الهوة الفاصلة بين الأنا والعالم، وهي ميزة المجتمع المعاصر: «ليس هناك كلية ممكنة للموجود، سوى حيث يوجد الكل متجانسا منذ البدء، أي قبل أن يوظف من طرف الأشكال، حيث الأشكال ليست إكراهات، بل وعيا بسيطا... هناك حيث المعرفة فضيلة، والفضيلة سعادة، هناك حيث الجمال يكشف عن منظور العالم. »[120]

هذه المكانة المتميزة التي تحتلها الثقافة اليونانية في فكر لوكاتش، هي التي تجعله يتمثل الفلسفة في كتاب: «نظرية الرواية» بروح رومانسية مغرقة في الذاتية الحزينة، من حيث تصورها: «حنينا وأملا في أن نكون في كل مكان من ذواتنا»[121]. وهذا الحنين الفلسفي بالضرورة يجسد عودة روحانية عميقة إلى الماضي البعيد لأن: «الأمل الحقيقي لم يكن له وطن أبدا.»[122] من جهة، ولأن: «ما يجعل مما هو ماض ومفقود قيمة ما، هو أن نخلق طريقا وهدفا انطلاقا من هذا الموضوع الذي لم يوجد أبدا»[123]

(119)Ibid , p. 38 .
(120)La Théorie du roman, p. 25
(121)Ibid., p. 20. (Lukács dans ce passage cite le poète romantique Maitre Novalis)
(122)L'Ame et les formes, p. 156
(123)Ibid. , p. 157

من جهة أخرى.

ليس التعارض بين العالم الثقافي الأوروبي الحديث والعالم الثقافي اليوناني القديم،غير صورة من ذلك التعارض الأنطولوجي بين الحياة الامبريقية، والحياة الأخرى التي تلتحم فيها الذات بقيمها المطلقة[124].

وإذا حق لنا أن نعتبر مع راينر روشليتز بأن لوكاتش بعودته الاستفهامية إلى اليونان القديمة: «هو أول مفكر، بعد هولدرلين ونيتشه، يطرح مسألة ميتافيزيقا الذات والإرادة.»[125] فذلك راجع في اعتقادنا لكون تلك العودة، لم تكن فقط كما قد يبدو، هروبا رومانسيا وإحيائيا إلى العالم القديم، بل قصد التساؤل عن قيمة و راهنية التراث اليوناني في العالم المعاصر، من حيث كان تراثا ثقافيا أصيلا، وبالتالي مساءلة مواطن الأزمة في الثقافة المعاصرة، في أفق صياغة مشروع فلسفي ممكن.

حقا لقد ظلت الإستطيقا عند لوكاتش الشاب، مجرد خواطر ثقافية تختلط فيها الأبعاد الفنية والأدبية النقدية من جهة،ونظيرتها الأخلاقية الذاتية من جهة أخرى، وبالتالي ميولا فكرية لم تتمكن من صياغة رؤية فلسفية متكاملة لمفهوم الثقافة كنسق رمزي من القيم الإنسانية والجمالية،ومن حيث أن الثقافة ظاهرة اجتماعية تنتمي إلى نظام سياسي واقتصادي محدد تاريخيا. ولم تتمكن فلسفة الفن عند لوكاتش من تقديم رؤية دقيقة لظاهرة الاستلاب في المجتمع الصناعي المعاصر. غير أن هذا الأمر، لن يقلل في اعتقادنا من أهمية هذه التأملات ودورها الكبير في صياغة المشروع الفلسفي النهائي للوكاتش.

---

(124)" إن حركة الروح هي نفسها الحركة التي تبتعد بها عن العالم الخارجي، والمجتمع اليوناني هو المناخ الفكري الذي حققت فيه الروح الخالصة ديناميكيها دون رادع مادي" :
- Ibid., p : 192

(125)-Rainer Rochlitz, Le jeune Lukacs, Payot, Paris 1983, p. 232

ثالثا-لوكاتش الشاب وهايدغر: إشكالية الفلسفة.

يعتبر غولدمان أن كتاب: «النفس والأشكال»، وخاصة ذلك الفصل المعنون: «ميتافيزيقا التراجيديا»، يمثل إلى حد كبير، المحاولة الفلسفية الريادية التي استطاعت أن تضع الدعائم النظرية التأسيسية للفلسفة الوجودية[126]، بل أننا نجد روشليتز بدوره، في حديثه عن فلسفة لوكاتش وفلسفة هايدغر، يذهب إلى حد الاعتقاد بأن هايدغر Heidegger: «يعتبر من المفكرين النادرين الذين أدركوا العمق الحقيقي للنصوص اللوكاتشية». [127]

من الأكيد أن العلاقة الفلسفية بين لوكاتش وهايدغر، يكتنفها الكثير من الغموض، رغم ما قد نلاحظه من أوجه التشابه بين هاذين الفيلسوفين. فحتى إن اعتبرنا تدقيقات غولدمان، ملاحظات مشروعة ومثبتة، من زاوية تاريخية، وهذا أمر لا شك فيه، على الأقل، باعتبار «النفس والأشكال» للوكاتش صدرت عام 1911، وأن «الوجود والزمان» لهايدغر صدر في 1927، فان ذلك لا يلغي الاختلافات الجوهرية بين هذين الفيلسوفين، خاصة في المرحلة اللاحقة لتطورهما النظري. وإذا كان غولدمان بدوره قد أشار إلى هذه الاختلافات بوضوح، غير أن إلحاحه على وجود حوار صامت بين لوكاتش وهايدغر، جعله يقر بان هذه الاختلافات، إلى حد بعيد، ترجع لاختلاف في المفاهيم والمقولات الفلسفية التي يستعملها كل واحد على حدة، أكثر مما تعبر عن اختلاف في التوجه النظري العميق لكليهما في هذه الفترة.

ويصر غولدمان على هذا التقارب ملحا على هذا الاتصال الخفي، قائلا : «إذا كانت القرابة بين فكر لوكاتش وفكر هايدغر، لم تسجل من طرف مؤرخي الفلسفة،

(126)لقد استطاع هايدغر في "الوجود والزمان". يلاحظ غولدمان: "أن يدشن الفلسفة الوجودية كفلسفة للحدود. غير أن لوكاتش كان قد لخص من قبل فكر الحدود هذا .في أحد نصوصه الأولى وهو ميتافيزيقا التراجيديا ":

Goldmann , Lukacs et Heidegger, op cit , p-113.

(127) R. Rochlitz, « Lukacs et Heidegger: Suite d'un débat »" In L'Homme et la société ; Janvier / Juin n ° 43 – 44. p. 93 .

خلال أكثر من خمسين عاما، فذلك راجع من جهة لوجود اختلاف اصطلاحي جذري بينهما، ولأن أشياء متماثلة... قيلت بطريقة مختلفة إلى حد كبير.» (128)

إن وجود القرابة النظرية بين لوكاتش و هايدغر أمر لا يمكن إنكاره في نهاية التحليل، غير أن ذلك، في اعتقادنا، لن يكون صحيحا سوى انطلاقا من جزء محدد من المتن الفلسفي اللوكاتشي، وهو ما يخص بالذات النصوص الفلسفية في مرحلة الشباب. فالتطور النظري اللاحق للوكاتش ومروره إلى الانخراط الكامل في النظرية الفلسفية الماركسية، لن يكون تعبيرا عن تغيير في المفاهيم الفلسفية المستعملة في مرحلة الشباب في حد ذاتها، بل أصلا تحويلا لمساراتها الفلسفية ومراجعة مستمرة لمعانيها ودلالاتها المعرفية والتاريخية.

لعل ما يجمع بين لوكاتش الشاب و هايدغر ليس قرابة نظرية ما، بل مجرد وحدة في الإشكالية الفلسفية. وهذا يعني بأن ما يجمع بين هذين الفيلسوفين ليس تماثل مواقف أو تحليلات فلسفية، بل فقط وحدة المناخ الفلسفي العام الذي نشأت فيه هذه المواقف وتمت فيه صياغة ملامحها الكبرى وبعض ميولها الفكرية.

ما يقرب بين لوكاتش و هايدغر هو بالضبط وعيهما المشترك بأزمة الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، أي أزمة المثاليات الكبرى من جهة، وأزمة الفكر الماركسي التقليدي من جهة أخرى. ولعل المجهود النظري، ليس فقط عند هايدغر كمحاولة من اجل تأسيس مذهب فلسفي جديد على أنقاض الفلسفات الماضية، بل أيضا عند لوكاتش من حيث كان محاولة أصيلة من اجل تدشين مرحلة لا ميكانيكية من تاريخ الفكر الماركسي؛ لا يمكن أن يوضع في إطاره النظري الصحيح إذا نحن فهمناه خارج هذا السياق.

المشروع الفلسفي عند لوكاتش كما عند هايدغر مشروع أنطولوجي حاول تجاوز أزمة الفكر الفلسفي آنذاك. وأنطولوجية هايدغر بالذات، تعتبر نفسها مشروعا

---

(128)Goldmann, Op cit, p. 69 .

فلسفيا أصيلا وحصريا، من منطلق اعتقادها بأن تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى حدود نيتشه لا يعدو أن يكون تاريخا للفلسفة الأفلاطونية مقدمة لنا في أشكال فلسفية مختلفة. والفلسفة الوجودية عند هايدغر هي علم تاريخ الموجود انطلاقا من الموجود نفسه، كما أن تاريخ الموجود ليس تاريخ واقعه العيني، بل تاريخ سيرورته الذاتية، والكلية المقصودة هنا ليست كلية تاريخية كوحدة واقعية بين ذات وموضوع، بل وحدة الذات مع نفسها، أي بالضبط من حيث انسلاخها عما يسميه هايدغر بالوجود غير الأصيل Inauthentique وإذا كان صحيحا، كما يذهب إلى ذلك غولدمان أيضا، أن: «التمييز [اللوكاتشي] بين الحياة التي هي وعي حدود، عزلة ورفض، والحياة التي على العكس من ذلك، وهم وضعف وقبول للواقع اليومي، مطابق بشدة للتمييز الهايدغري اللاحق بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل». (129) من زاوية تماثل الطابع التراجيدي للوعي الإنساني كرؤية حزينة ويائسة للعالم الامبريقي، فان ذلك لن يحجب عنا شكل الاختلاف القائم في مفهوم الرؤية للعالم نفسه،بين لوكاتش و هايدغر.

ففي الوقت الذي نجد فيه لوكاتش – كما سبق أن أوضحنا ذلك – يحدد مفهوم الرؤية للعالم انطلاقا من حمولته الانطولوجية، أي أنه يربط بشكل دائم بين مفهوم الشكل الفني من حيث هو وعي نموذجي،ومفهوم الفلسفة كمعرفة عميقة بأصول التعارض الأنطولوجي بين الأنا والعالم، بمعنى بين العالم الامبريقي وعالم القيم الأصيلة، نجد هايدغر بشكل مغاير تماما، وعلى العكس من ذلك، ينفي بشكل حاسم إمكانية تصور علاقة ما بين مفهوم الرؤية للعالم ومفهوم الفلسفة.

يميز هايدغر بين الفلسفة أي الفينومنولوجيا في نظره، والفلسفة كرؤية للعالم، فيقول: «ليست الفلسفة من حيث ماهيتها، إعدادا لرؤية للعالم، رغم أنها قد تقيم بالضبط... علاقة ابتدائية ورئيسة مع كافة رؤى العالم الأخرى وتشكيلها لا النظري،

(129)L. Goldmann, Introduction aux premiers écrits de Lukács, in La théorie du roman, p. 166

وانها الوقائعي-التاريخي، Factuelle»[130]. وبما أن هايدغر يعتبر أن أي رؤية للعالم لا بد أن تكون مرتبطة بالضرورة بوضعية تاريخية محددة، مما يعني أنها تصدر: عن تصورات للعالم وتحديدات للوجود الإنساني، تكون بدورها متاحة لأي موجود بطريقة أكثر أو أقل وضوحا في كل مرة.و لذلك فهو يعتبر بأن [131] تشكيل الرؤية للعالم : «يسقط خارج دائرة الفلسفة ووظائفها»[132]. لأن موضوع الفلسفة في تقدير هايدغر بهذا المعنى، أشمل بكثير من ذلك، والفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد رؤية تاريخية.

التعارض بين موضوع الفلسفة وموضوع الرؤية للعالم، تعارض بين حقيقة الموجود من جهة، وحقيقة المعطى من جهة أخرى: «إن الفلسفة، يقول هايدغر، هي التأويل النظري والمفهومي للموجود، لبنيته ولخصائصه. إنها أنطولوجية، في حين أن الرؤية للعالم معرفة تأكيدية Thétique للمعطى، موقف تأكيدي(حاسم) Thétique في علاقته بالمعطى، ولهذا فهو ليس أنطولوجيا، بل موجوديا ontiquement». [133] غير أن الموجود، في نظر هايدغر، لا يمكن أن يكون معطى، لأن: «الموجود على خلاف المعطى، لا يمكن التوصل إليه مطلقا، ولن نجده بسهولة هناك إلى الأمام، ولكن... يجب أن يكون دائما محمولا في رؤية داخل مشروع حر»[134]. والفلسفة أو الفينومنولوجيا عند هايدغر: «هي العلم الترنسندنتالي النقدي للموجود.»[135] وأسئلتها المركزية تتحدد: «في إشكالية التغييرات الممكنة(المحتملة) للموجود، ووحدة تعدده»[136].

---

(130)Martin. Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1923 - 1944), Cours de Marbourg, trad. J. F Courtine, Gallimard, Paris 1985, p. 27

(131)Heidegger, op cit, p. 22 .

(132)Ibid, p. 29 .

(133) Ibid, p. 29 .

(134) Ibid, p. 40 .

(135) Ibid. p. 35 .

(136)Ibid., p. 36 .

أراد المشروع الفلسفي الهايدغري أن يكون مشروعا حرا أي تاريخا ما قبليا للموجود، غير أنه ينفي كل وظيفة تاريخية للفلسفة [137]. يقول هايدغر، في هذا السياق: «هل الفلسفة كعلم للموجود هي علم اللاشيء؟ يجب علينا أن نسلم بذلك دون أوهام ودون أن نتهرب من هذا، منذ منطلق اعتباراتنا. ففي إطار الموجود، لا يمكنني، في المقام الأول، أن أتمثل شيئا » [138] بل أن هايدغر ينبهنا، علاوة على ذلك، إلى مخاطر الحديث عن منظور ما للوجود الإنساني: «يجب أن نكون حذرين في كل المرات التي يستدعى فيها الحس المشترك كنداء أخير في الفلسفة.» [139]

هكذا إذن، يتبين لنا أن وجودية هايدغر، تنفي بشكل عام كل إمكانية للحديث عن منظور ما ومعنى ما للمعرفة عند الإنسان، فتتحول المعرفة بالضرورة، إلى تأسيس ميتافيزيقي محض للواقع التاريخي العيني (المعطى).

لعل أهم ما يميز لوكاتش عن هايدغر في اعتقادنا، هو بالضبط ما يميز بين فلسفة ترى أن تاريخ الموجود هو تاريخ الكلية الفلسفية ذات المنظور الواحد، وفلسفة أخرى تعتبر بدورها هذا التاريخ كلية فلسفية ولكن غير ذات منظور محدد أو واضح. أعتقد أن هذا التفارق الفلسفي في هذا الإطار، لأن حديث لوكاتش عن كلية ذات منظور واحد، ليس فقط يبين لنا ما يميز مشروعه الفلسفي عن مشروع هايدغر، بل علاوة على ذلك، يسمح لنا بتفسير كثير من المواقف الفلسفية عند لوكاتش حيث سيصبح فيلسوفا ماركسيا فيما بعد. وبغض النظر عن النقاشات النظرية اللاحقة للوكاتش مع الفلسفة الوجودية،والتي ستكون في غالبيتها ذات طابع جدالي

(137)Martin. Heidegger, Le principe de raison, trad., A. Préau, Gallimard, Paris, 1962, p. 161 .

" إن الحديث عن " تاريخ الموجود " لا معنى له، إلا إذا فكرنا التاريخ انطلاقا من الإعفاء من حيث يعني انسحابا، وليس بالمعنى المعاكس كما تعودنا أن نفعل ذلك، أي حين نتمثل المصير، انطلاقا من التاريخ كصيرورة، وكتسلسل متتابع للإحداث. ".

(138)Heidegger , Problems fondamentaux , p. 31

(139)Ibid , p. p. 31 - 32

وسجالي محض[140] ،فان الحديث عن اختلاف الموقف الفلسفي بين لوكاتش و هايدغر ليس غير ذي قيمة منهجية في هذا الصدد.

لا شك أن حضور، بل هيمنة الميول التراجيدية لفلسفة لوكاتش الشاب أمر بين ولا يمكن اغفاله في سياق هذه المقارنة الفلسفية، وهو في هذه النقطة يلتقي أو يقترب من التوجه المغترب واليائس للموجود عند هايدغر. غير أن ما يميز المواقف الفلسفية للوكاتش هو تضمنها للحظة اليأس ولحظة الأمل في وقت واحد. «فالنفس والأشكال» مثلا كعمل فلسفي ينتمي إلى نفس المناخ الفكري، وبالرغم من أنه لم يحمل أية آفاق ومنظورات فلسفية حقيقية لاشكاليته النظرية، ليس فقط حامل رؤية تراجيدية للعالم، بل أيضا رؤية تغلب عليها بعض ملامح الانتظارية والأمل. ومفهوم الشكل عند لوكاتش هو الرواية النموذجية والمصب الفلسفي الذي يستجمع ويوازي بين هاتين اللحظتين المتناقضتين: «إن العلاقة مع تشكيل ما une composition، مع شيء مشكل، واضحة ومتلاحمة بالتمام، رغم أنها(علاقة) غامضة ومفسرة بصعوبة: إنها الإحساس بالفهم الكبير. إحساس بالاقتراب والابتعاد في نفس الآن، عبور عميق إلى الوحدة، رغم أن الأمر يتعلق بثنائية (ازدواجية) أبدية و بالتالي، فهي وضعية أبدية: إنها حالة أمل.»[141]

لقد رأينا سابقا، كيف أن هايدغر ينفي نفيا قاطعا أن تكون علاقة الفلسفة بتاريخ الموجود، من نفس نمط علاقة الرؤية للعالم بتاريخ الإنسان، بحيث أن تاريخ الموجود هو تاريخ غير ذي منظور معين. لوكاتش على خلاف ذلك، يعتقد أن تاريخ الأشكال كرؤية للعالم، ليس فقط، حامل وعي محدود ينتمي إلى فترة تاريخية ما، بل كذلك، حامل ممكناته الوجودية المستقبلية، وحاملا لرغبة عميقة في إيجاد منظور مقبول ومفهوم للتاريخ: «انطلاقا من جهة ما، ليس هناك سوى طريق واحد يقود إلى القمة،

(140)جورج لوكاتش، تحطيم العقل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1982، ص. ص 77.
-Georges Lukács, Existentialisme ou marxisme, Nagel, Paris 1948.102

(141)L'Ame et les formes, p. 155

ونظرا لهذا السبب فقط، فان الأشكال ضرورات طبيعية. سؤال ومن حوله الحياة، صمت ومن حوله، أمامه ووراءه، الهمس، الصخب الموسيقي، غناء الكل: هذا هو الشكل.»[142] الوجود الإنساني وجود مغترب، فقط في الحالة التي يكون فيها وجودا فاقدا لمنظور (مناسب) لحركته، أي فقط حين لا يكون تجربة حياتية ترمز إلى شكل، أو تملك استعدادا روحيا(فنيا) للتحول إلى شكل من الأشكال.

الشكل هو: «**الحكم الأعلى للحياة**» [143] لأنه يرمي إلى الدلالة العميقة لكل تجربة إنسانية معيشة: «و/ بالتالي/ ، فهو يكتسب حياة خاصة عبر قوة هذه التجربة المعيشة، يصير تصورا للعالم، رأيا، موقنا من الحياة التي ولد فيها، إمكانية لتغييرها هي نفسها وخلقها من جديد.»[144] الشكل إذن، رؤية نقدية للعالم لأن: «اللحظة القدرية Destinal للنقدي، هي [بالضبط] اللحظة حيث الأشياء تصير أشكالا.»[145]

يتعامل لوكاتش الشاب مع مفهوم الوعي، من حيث هو «وعي ممكن»، بمعنى من حيث هو مشروط بمحدداته الزمنية والتاريخية، غير أنه كوعي بحمولة تاريخية ثقيلة، يستطيع تخطي سقفه الزمني والمكاني. وهذا التجاوز لا يمكن القيام به سوى بحضور ميول نقدية داخل هذا الوعي، من حيث هو لحظة بحث عن منظور واقعي وملموس. فالقيمة الفلسفية للأشكال كوعي إنساني ممكن، لا تحدد بالنسبة للوكاتش، سوى انطلاقا من درجة حضور هذا العمق النقدي من حيث هو بحث عن منظور منسجم ووحيد لمختلف العناصر المكونة لهذا الوعي.

يقول لوكاتش وهو يحاول تحليل الدلالة الفلسفية للشكل الروائى: «الرواية هي شكل المغامرة، أي تلك التي توافق القيمة الخاصة للباطني interiorité، والمضمون فيها هو تاريخ هذه الروح التي تسير في العالم،لكي تتعلم كيف تتعرف على نفسها،

---

(142) Ibid., p. 188 .
(143) Ibid., p. 273 .
(144)L'Ame et les formes, P. 21
(145)Ibid., p. 21 .

تبحث عن مغامرات لكي تمتحن نفسها داخلها،ثم عبر هذا الاختبار،تظهر قدرتها وتكتشف ماهيتها الخاصة.»[146]

يتبين من خلال هذا التعريف اللوكاتشي لطبيعة الشكل الفني الروائي، أن الوعي الإنساني، سيرورة ذات منظور واحد في نهاية الأمر.

فالوعي بهذه الحمولة الباطنية العميقة،رغم أنه يسعى إلى البحث عن «مغامرات في الخارج، بمعنى في الواقع العملي، ويفترض أنه يمارس من خلالها «تعدديته المرئية (الملموسة)»، لا يغفل في نهاية المطاف عن مشروعه الماهوي الأصلي، بمعنى السير نحو الكشف عن ماهيته الخاصة؛ من خلال السير نحو هذا المنظور الوحيد، وبالتالي فالوعي يحاول التغلب على مجموعة من المنظورات التي قد تعاكس هذه الرغبة المنظورة والأحادية الجانب.

إن الوعي بهذا المعنى، هو بالذات وعي تحقيق الكلية الفلسفية داخل الأشكال كرؤية للحياة ذات منظور مفترض أو مرتقب، بل ذات منظور حصري، وذلك على أساس أن: «الرواية هي ملحمة زمان حيث الكلية المنبسطة للحياة ليست معطاة بطريقة مباشرة، زمان صارت فيه ملازمة المنظور للعالم، بالنسبة له، مشكلة، ولكنه زمان لم يتوقف عن السعي إلى الكلية»[147]. هذا السعي الحثيث والمصر على تحقيق الكلية الفلسفية، وهذا الرفض الجذري لكل معرفة «معطاة بطريقة مباشرة (ميكانيكية)»، يبين لنا بكل وضوح مظاهر العلامات الجنينية للهيجيلية في فلسفة لوكاتش الشاب، فالمسار الفلسفي الذي تقطعه الفكرة الهيجيلية، و بالتالي تجاوز الوعي بشكل تدريجي لعالم الاغتراب و الاستلاب، من خلال انتقاله من عالم المباشر إلى عالم الكلية في نص«فينومينولوجيا الروح»، مطابق تماما للمسار الفلسفي الذي تمارسه الأشكال اللوكاتشية في انتقالها من معرفتها الهشة والمغتربة، إلى كليتها النهائية

(146)La Théorie du roman, p. 85

(147)La Théorie du roman, p. 49

في نص «النفس والأشكال».

الأشكال الفنية عند لوكاتش في تقديرنا، يوتوبيات(طوباويات) تاريخية، ترسخ لدينا فكرة وعي يريد أن ينتمي إلى الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد. فالأشكال من زاوية النظر هذه، تؤدي نفس الوظيفة المعرفية والوجودية التي تؤديها أشكال من الوعي يسميها ارنست بلوخ ب: «اليوتوبيات المجردة»، والتي هي قادرة على استيعاب الماضي وتكوين رؤية مستقبلية وتجديدية للحاضر، بل لمفهوم التاريخ نفسه.

إن القيمة الثقافية لعوالم الأشكال الروائية، تكمن في تقدير لوكاتش الشاب، في أفضيتها الجمالية، من حيث أن هذه الأخيرة ترمز لعوالم الذاكرة التاريخية، ففي: «الرواية فقط، وفي الأشكال الملحمية الأكثر قربا منها، تتدخل الذكرى الخلاقة والقادرة على فهم الموضوع وتحويله.» [148]، فالذات لن تستطيع أبدا التغلب على الانفصال بين باطنيتها وبين العالم الخارجي: «سوى إن اعتبرت الوحدة العضوية لحياتها الكاملة،ارتقاء تصاعديا لحاضرها الحي انطلاقا من ماض، ذكراه تعمل على تكثيف التدفق». [149]

ويتمكن النقد الفلسفي الحقيقي للأشكال الفنية، من هذا المنطلق، أن يطرح السؤال التالي: «في أي منظور يغادر [الوعي] واقعه الاجتماعي غير المكتمل، ولكن في نفس الوقت الباطل والمستنفذ، وفي أي منظور يكون باحثا عن إمبراطورية اليوتوبيا التي يواجهها به كواقع حقيقي، وكواقع معياري؟ ». [150] فمسيرة الوعي من حيث هو أشكال، مسيرة يوتوبية، لأن ارتقائية الحركة التصاعدية للوعي،تقتضي بالضرورة هذا الانسلاخ عن واقعه الاجتماعي، وهذا الواقع ك: «مكان للاستلاب

---

(148)La Théorie du roman. p. 126

(149)Ibid., p. 127

(150)G. Lukács, Littérature, philosophie, marxisme, Essais réunis par M. Löwy, trad. J. M. Brohm et A. Streif, P. U. F, Paris 1978, P. 81 .

المطلق»[151]، هو ما يمنع هذه الرغبة اليوتوبية للذات، وبالتالي فهو يشكل عائقا ابستيمولوجيا أنطولوجيا حقيقيا في وجه حرية الأشكال وانبثاقها ألوقائعي أولا الماهوي ثانيا.

في هذه النقطة بالضبط، تكمن الأهمية المعرفية والجمالية للأشكال الفنية من حيث هي ذاكرة تاريخية: فالأشكال كوعي يوتوبي ناقد، تنبثق بحمولتها التاريخية، من قلب هذا الأصل التذكري الحاد. وهذا الطابع اليوتوبي للوعي، لا يتحقق ولا ينفلت من مرجعياته الوقائعية والمادية، سوى حين يتحول إلى ذاكرة قادرة على إنارة الطريق نحو المستقبل لهذه الحركة التصاعدية في التاريخ.

كتب هربرت ماركوز مدافعا عن الذاكرة الفنية كعمق جمالي متميز: «إذا استطاع (هذا الوعي) تذكر أشياء الماضي، (وبالتالي)، تمكن من أن يصير قوة محركة لهذا النضال من أجل تغيير العالم، ، فهو سيخدم (لا محالة) ثورة كانت مضطهدة في الثورات التاريخية المعروفة إلى حد الآن.»[152]

إن الأشكال عند لوكاتش هي ما يؤسس كل تصور ثقافي نقدي للواقع وللعالم. وهي ثقافة نقدية لأنها التعبير الأرقى عن حاجيات وتطلعات الإنسان في المجتمع الحديث. إنها تعبير عن رفض ومناهضة كل أشكال الاغتراب الاجتماعي بصفة عامة. ولئن كانت الجماليات اللوكاتشية مرافعة فلسفية جريئة، فهي تلح في نفس الوقت على ضرورة امتلاك التراث الثقافي امتلاكا نقديا،كخطوة أولية في كل مشروع ثقافي وفني حقيقي وجذري. وهذه المرافعة تقدم لنا منذ الآن بشكل استباقي انفعالي هش، ملامح كل التصورات الفلسفية والثقافية التي سعت آنذاك إلى الاحتجاج على المجتمع الصناعي المعاصر، وبالتالي محاولة تخليص الإنسان من كل الآثار السلبية لظاهرة الاستلاب على الحياة المعاصرة.

---

(151)Th. Adorno et M. Horkheimer, La dialectique de la raison, Op cit p. 189

(152)Herbert. Marcuse, La dimension esthétique. Op cit, p. 83

ورغم ما يمكن أن يقال عن الطابع الميتافيزيقي[153] لكتابات الشباب اللوكاتشية، ومثاليتها الأخلاقية الواضحة[154]، فإن ذلك لن يحجب عنا طابعها النقدي ودور هذا العمق النقدي في تشكل فلسفة لوكاتش اللاحقة، وهذا الخيط النظري الرفيع، بين فلسفة لوكاتش الشاب وفلسفة لوكاتش الناضج، هو ما سنعرض له بتفصيل في فصول لاحقة.

(153) G. Lichtheim, G. Lukacs, op cit, p. 150.

" استطيقا هيجل، وبالنتيجة نظرية الفن عند لوكاتش في حدود بقائه هيجليا، ميتافيزيقا من البداية إلى النهاية ".

(154) G. Lukacs « Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste », In, M. Löwy, Pour une sociologie, Op cit p. 306

-" إن المثالية الأخلاقية ثورة دائمة ضد الموجود كموجود، ومن حيث هو شيء لا يتوصل إلى مثاله الأخلاقي، وباعتباره ثورة دائمة فهو(هذا الموجود) قادر على تحديد وتصحيح توجه ومسيرة التقدم الحقيقي، ذاك الذي لن يتوصل أبدا إلى نقطة توازنه. "

الفصل الثاني- بلوخ: «ظلمة اللحظة المعيشة».

ظهر كتاب «**روح اليوتوبيا**» وهو مكتوب خلال سنوات الحرب (العالمية الأولى)، كاحتجاج على حياة في ظروف تسيطر عليها مشاعر، رفض بلوخ أن يمنحها صفة أنطولوجية: الرعب، المعاناة، الخوف. في نظره، ليس الخوف تعبيرا عن الكائن في ذاته، إنما هو الوعي بطريق مسدود، حيث يتم الإيقاع بالإنساني من طرف تاريخ يسلبه إنسانيته.

-Encyclopedia Universalis, https://www.universalis.fr/encyclopedie/ernst-bloch/ Consulté 18 Octobre 2021.

أولا- الفلسفة واليوتوبيا:

إذا كانت الأشكال اللوكاتشية عالما كاملا من علاقات التعارض، بل التنافر المستمر والمكثف بين الأنا والعالم، وذاكرة خصبة تحفظ للحاضر كافة أنواع المدارات التاريخية للذات في سعيها نحو الاستقرار في قلب الكلية، فإن اليوتوبيات (الطوباويات) البلوخية، في اعتقادنا، أقدر تعبيرا عن مناخات هذه المدارات وزخمها الوجودي والجمالي، وبالتالي فهي ذاكرة أقوى، وأكثر ثراء وأشد ارتباطا وتشبثا بالماضي من أشكال لوكاتش.

ظلت المحاولات اللوكاتشية في هذا السياق الفلسفي والتاريخي والجمالي، وبشكل خاص، في إطار تحليل الظاهرة الثقافية من منظور فلسفي، ورغم كفاءتها النقدية التي لا يرقى إليها الشك، حبيسة تصور مطلق وانحباسي لمفهوم الكلية، من حيث تم التعامل مع هذا المفهوم الهيجيلي كمفهوم مرجعي حصري في تحليل الظواهر المختلفة

وفهم أبعادها التاريخية والاجتماعية. و مع ذلك، فقد كانت مساهمة لوكاتش بهذا الخصوص، مساهمة فلسفية متميزة انطلاقا من دورها في إثراء عدد كبير من المناقشات الفلسفية والمطارحات الفكرية لبداية القرن العشرين.ويتعلق الأمر باستعادة مفهوم الكلية الهيجيلي بشكل تجديدي ومختلف ، وهو المفهوم الذي أثار اهتمام عدد كبير من الفلاسفة، مساندة وتقديرا أو نقدا قاسيا، منذ رحيل هيجل، ثم دور هذه المساهمة في تأسيس الدعائم النظرية الأولى، لمنهج فلسفي جديد في دراسة الظواهر الثقافية والفنية، وهو المنهج الذي كان، حسب تعبير هنري لوفيفر، : «يهدف إلى التعبير عن الإنساني كوحدة وككلية»(155)، فان موقف لوكاتش المتصلب، في دفاعه عن هذا المنهج،جعله لا ينتبه لبعض عناصر الوعي التي، إما أنها ترفض الانصياع لهذا المنهج الكلي، أو أن هذا المنهج في حد ذاته غير قادر على احتوائها.

مفهوم الشكل عند لوكاتش الشاب ظل مفهوما نقديا،فقط إلى الحد الذي يكون الهدف من خلاله هو الكشف عن تلاحم الوعي كرؤية كلية للعالم، وهو ما يفسر لنا بوضوح لماذا ظل هذا المفهوم غير قادر على استساغة بعض أنماط الوعي اليوتوبي، التي كان بلوخ على خلاف ذلك، يلح على أهميتها المعرفية و قوتها التاريخية، وبالتالي فهو ما فتئ يدعو إلى تفكيك مكوناتها الداخلية، في سبيل الكشف عن معانيها وأبعادها،من حيث أنها في تقديره الفلسفي الدقيق، تجسد لحظات وعي نقدي حقيقي، ولا يمكن الاستهانة بقيمتها العملية، أو رفضها وتجاهلها،فقط بمبرر عدم تناسبها مع رؤية منسجمة وكلية للعالم.فاليوتوبيا ليست هي الحلم.

مفهوم الرؤية للعالم عند لوكاتش. ظل حبيس تصور فلسفي للعقل واللاعقل، من حيث تم اعتباره كتعارض أزلي ومطلق. وهذا الأمر واضح تمام الوضوح في كثير من كتاباته الفلسفية اللاحقة كمفكر ماركسي، والتي تميزت في فترة ما بنوع من

---

(155)Henri Lefebvre, « La philosophie de G. Lukacs », Conférence présentée à l'institut hongrois de Paris, 8 Juin 1955, In Patrick Tort, Etre marxiste aujourd'hui, Aubier, Paris 1986 P. 76 .

«التواطؤ» الثقافي مع الأطروحات الضيقة الأفق للتحليل السياسي الدغمائي. وهذه الكتابات يمكن أن نصفها بحق، بمرحلة العقم النظري في فكر لوكاتش(156)، نظرا لما تضمنته من تحامل ايديلوجي محض على كثير من أشكال التعبيرات الثقافية، التي تم رفضها فقط من زاوية سياسية بحتة، بمعنى على أساس أنها ثقافة لاعقلانية، وبالتالي ثقافة برجوازية(157).

في هذا السياق المتوتر إيديولوجيا بالذات، حيث تختلط الحوافز والحسابات النظرية بالحسابات السياسية والإيديولوجية في ذلك العصر، ينبغي لنا أن نقوم بتقدير ذلك التمايز الذي يمكن أن نلاحظه بين لوكاتش وبلوخ في موقفهما من الظاهرة الثقافية.

و اليوتوبيا بالنسبة لبلوخ ليست مجرد رؤية للعالم تبحث عن كلية مفقودة، بل هي ضرورة مركزية من ضرورات كل معرفة متطلعة إلى مستقبل منشود. وبلوخ ينفي بشكل قاطع أن يكون الفكر اليوتوبي مجرد آمال وأشكال وعي لا واقعية ولا تاريخية، بل يلح على إمكانية انصهارها داخل حركة التاريخ الواقعي. وهذا التصور لطبيعة الفكر اليوتوبي ينطلق طبعا من تصور عام لمفهوم التاريخ نفسه.

وإذا كان بلوخ بحق: «أول مفكر في الفكر الحديث، يعطي لكلمة يوتوبيا معنى ايجابيا». (158) فذلك مفسر بكونه أول مفكر غربي طرح إشكالية التراث وعلاقتها بالإنسان والتاريخ بشكل نقدي غير مسبوق في تاريخ الفلسفة الأوروبية المعاصرة. وقد كان يتم النظر لمسألة التراث في المناخ الفلسفي الحديث لبداية القرن العشرين، إما من زاوية العودة إلى هذا التراث بطريقة مشوهة، هجينة ومحافظة إلى حد كبير، وإما ينظر إليها كمادة تاريخية ميتة ومتجاوزة ومحسوم أمرها، بعد ظهور علم

---

(156) G. Lichtheim , G. Lukacs , op cit , p. 119 .

-" إن النصوص الاستطيقية اللوكاتشية يقول لشتهايم: " كتبت في غالبيتها خلال المرحلة الستالينية،وتتضمن انطلاقا من هذا الأمر،نسبة جميلة لما لا يمكن أن نسميه إلا فضلات ".

(157)Jean Michel Palmier, L'Expressionnisme comme révolte, Payot Paris 1983 .

(158)J. M Palmier, Marcuse et la nouvelle gauche, Belfond Paris 1973. p. 401

التاريخ،مما أدى بالنتيجة، إلى إلحاق الفكر اليوتوبي بحقل الفكر الإيديولوجي.

ماذا تعني العودة إلى الماضي الثقافي، في تقدير الفيلسوف بلوخ؟

إنها تعني في المقام الأول، استقراء الأسس النظرية لنمط المعرفة في الحاضر، وبالتالي تفكيك رموز هذه المعرفة عبر دراسة مختلف المدارات المتشعبة للوعي، للتمكن من قياس درجة راهنيته أو نسبة انتهاءه إلى الماضي. إن الأمر يتعلق باختبار تاريخي دقيق جدا.

الفكر اليوتوبي ضرورة معرفية في كل زمان تاريخي، لأن بلوخ لا يتصور الواقع في شكل بنية متجانسة ومتراصة اللحظات المعرفية، بل كزمان ينقسم إلى مستويات متعددة ينتمي إليها الماضي والحاضر والمستقبل في نفس الحين. والوعي الإنساني وعي متعدد الجذور والأبعاد المعرفية.

ومن هنا فالسؤال المعرفي، لا يمكن أن ينحصر في مطالبة هذا الوعي بالكشف عن إمكانياته المعرفية الذاتية، بل يتجاوزه إلى التساؤل عن علاقته بالمعطيات اليوتوبية المتاحة له في حاضره، بمعنى أن نتساءل عن طاقاته البرانية غير المباشرة، تلك التي لا يمكن العثور عليها سوى في صلب هذا التعدد ألزماني والمعرفي الذي يشكل راهنية اللحظة، من حيث أن هذه اللحظة، تتشكل من مستويات زمنية ومعرفية ذات بعد ثلاثي التركيب. بلوخ الذي ينظر إلى الفكر اليوتوبي والى المعرفة بشكل عام من هذا المنظار المركب أو التركيبي، لا يسعه سوى أن يرفض كل معرفة وضعية ومعطاة في مباشرتها، وبالتالي لا يسعه سوى أن يرفض كل أشكال الاستلاب المعرفي والوجودي، لأن هذا الاستلاب من شأنه أن يحول دون الذات وموضوعها الخارجي، ولان الذات بالضرورة ستفقد علاقتها السليمة والعادية بزمان تاريخي ثلاثي الأبعاد.

يعتقد ارنست بلوخ، أن السؤال المعرفي المركزي في كل فكر يوتوبي وفي كل فلسفة، سؤال يتعلق "بالنحن"، لأن الهدف من ورائه في المقام الأول، هو البحث

عن المدارات المتعددة لوعي مركب في مختلف الأزمنة. إن وظيفة الفلسفة بهذا المعنى الحصري، هي القيام بنوع من المسح المعرفي الشامل لزمن متعدد الأبعاد. إنها محاولة من أجل تعرية دلالات النداء اليوتوبي الموجه إلى الإنسان،وبالتالي استنباط حمولته التاريخية الكثيفة والعميقة الوجدان الأنطولوجي. إن وظيفة الفلسفة، في السياق اليوتوبي لتجليها هو: «السؤال حول أنفسنا، يقول بلوخ، هو المشكل الوحيد الذي ينتج عن كل مشكلات العالم، و(بالتالي) فادراك هذا المشكل الذي يخص الذات والنحن في كل الأشياء، (يعتبر) مداخل(أروقة) les porches للعودة المنفتحة،في اصطدام للأجنحة عبر العالم؛ هنا بالضبط يكمن المبدأ الرئيسي والأخير للفلسفة اليوتوبية». [159]

نداء الفلسفة اليوتوبية بالضبط، نداء موجه إلى الوعي لكي يكتشف وجوده ألزماني المركب في التاريخ. وهذا النداء سؤال معرفي مشروع لأن طرحه بطريقة متواصلة بهذه الطريقة من طرف الذات،يعني: «أن نسير في اتجاه الفرح الذي ما زال مختفيا بعيدا عن رؤوسنا، في اتجاه تعرية الكلمة الكونية الحاسمة للموجود، وذلك لن يصير باطلا سوى إن كان قد لمع فينا من قبل،هذا نفسه الذي لم يلمع بعد. هكذا بالتمام تبتدئ الفلسفة أخيرا، ليس فقط في أن تصبح ذات ضمير، بل أيضا في أن تستشعر في أي منظور (يسير هذا الضمير)، و(بالتالي) في أن تحصل على وعيها.» [160]

وإذا كان بلوخ فعلا منذ كتاباته الأولى، على حد تعبير فيليب ايفيرنيل، قد راح: «يلتمس من الروح أن تخرج من نفسها، وأن تنبسط أمام أبعاد الكون، لكي تدمج اليوتوبيا في المادة، وتجعل اليوتوبيا مادية» [161]، فذلك راجع بالدرجة الأولى إلى كون مساهمة بلوخ الفلسفية منذ بدايتها، كانت محاولة نظرية مهووسة بتحقيق وحدة

---

(159)E. Bloch, L'Esprit de L'Utopie, trad., J. M Lang et C. Piron Audard, Gallimard, Paris 1977, P. 250 (Souligné par Bloch) .

(160) L'Esprit de l'Utopie, p. 250

(161) Philippes Ivernel, « E Bloch, actualité de l'Utopie », In Allemagne d'aujourd'hui, n° 14, Sept / Aout 1968 p. 63 .

الفكر والواقع. وهكذا كانت فلسفة بلوخ مرافعة نظرية حرصت بشكل متواصل على الدفاع عن فكرة التواجد المكثف للوعي في كل مكان من العالم، وفي كل زاوية من زوايا هذا الزمان غير المتناهي ذي البعد الثلاثي.

الفلسفة عند بلوخ الشاب، إذا نحن استعرنا عبارة لوكاتش المأخوذة بدورها عن نوفالي، هي، وبحمولة شعورية يوتوبية ورومانسية قوية: «هذا الحنين الفلسفي للذات في أن تكون في كل مكان من أمكنتها العميقة التي تنتمي إلى التاريخ البعيد». واليوتوبيا هي هذه الرؤية الفلسفية الذي تنير الطريق للوعي في رحلته الطويلة التي لا تنتهي أبدا، وتجعل من الذات ذاتا رافضة للاغتراب داخلها، ورافضة بذلك أن تكون قريبة من نفسها.

يعبر بلوخ، بطريقته الخاصة عن هذه الميول الفلسفية العميقة بأسلوبه الفلسفي الشذري والشعري، فيقول: «أنا جالس قرب نفسي. من هنا في نهاية المطاف يجب أن نبدأ. ولكن هناك حيث نعاني من كوننا شيئا قليلا؟ هناك حيث نحن ناقصون وفاسدون؟ حيث نحن أقوياء وحقيقيون؟ »[162].

هذه الأسئلة الصوفية العميقة، هي الأساس الذي تنبني عليه مشروعية اليوتوبيا باعتبارها رحلة للوعي من اجل البحث عن مواطن ضعفه وقوته. ومن هذا المنطلق، فالفكر اليوتوبي هو الوعي العابر للأزمنة، وهو إذ يدعي انتماءه إلى زمان تتمفصل وتنبسط فيه المعرفة بطريقة لا تكترث لحركة الواقع، يدعي في نفس الوقت قدرته على رفض كل زمان تراتبي وساكن، تتشكل داخله المعرفة بطريقة متسلسلة بحيث لا تسمح للذات بممارسة حريتها ورغبتها في الابتعاد عن دائرتها الخاصة والقريبة.

تكتسب الروح بالدرجة الأولى، خلال هذه الرحلة الطويلة: «قدرتها على إخضاع القدر الخارجي، واستعماله وتكييفه مع ذاتها بسخرية متواصلة. كأداة للوصول إلى نهايات لا زمنية جدا، للانتصار على القدر بطريقة واضحة في صلب الامبريقية

(162)L'Esprit de l'Utopie, p. 203

وعبرها.»(163)

هذه القدرة الهائلة على التحكم في مصير الزمان وحركته، لا يمكن أن تكون غير سلطة اليوتوبيا، لأنها وحدها «وعي النزوح» الذي يستطيع اختراق كل الأزمنة والأمكنة. واليوتوبيا من حيث هي «نزوح الوعي» هي ما يمنح لحركة التاريخ معناها الحقيقي لأن: «نزوح الأرواح تضمن وتؤكد في نفس الوقت لكل الذوات تواجدها في نهاية التاريخ، إنها ضامنة مفهوم "الإنسانية" في حقيقته، وهي حقيقة ستكون يوما ما ملموسة جدا، وكاملة، ومطلقة».(164)

لعل أول ما يلفت الانتباه في هذا النص، هو حديث بلوخ بقدرة فائقة وكفاءة فكرية عالية،على استخدام الاستعارات الدينية، عن «نزوح الأرواح» وليس عن «نزوح أو سفر الوعي» أو «سفر الخروج أو سفر التكوين». لذلك يجب أن نقول هنا أن بلوخ يعتبر أول فيلسوف يرد الاعتبار للفكر الديني داخل الفلسفة الماركسية، كما تجدر الإشارة إلى أن الإشكالية الدينية تحتل في فلسفة بلوخ مكانا بارزا، إن لم يكن أسلوبه الفلسفي نفسه مستوحى بطريقة ما من أساليب النصوص الدينية، ومن هنا صعوبة التعامل معها(165)، فاطلاع بلوخ الواسع على التراث الديني المسيحي واليهودي، نتلمسه بوضوح في استعمالاته المتعددة لكثير من الرموز والأساطير و السرديات القديمة، ذات العلاقة المباشرة مع هذا التراث القديم.

إن مفهوم «النزوح» (166) الذي يحيل ضمنيا على حمولته الدينية القوية (رحلة

---

(163) Ibid., p. 318 .

(164) Ibid., p. 320 .

(165)Rosemarie Ferenczi, Préface, In E. Bloch, Th Müntzer Théologien de la révolution, trad. M. De Cadillac, Julliard, Paris 1964, P. 10 :

-" لغة بلوخ تتشكل... في اتصال مع الكتاب المقدس و موسيقى بتهوفن، وفلسفة هيجل. إنها تنحل في شكل جمل مستعارة مكونة من بعض كلمات، بل واحيانا تختصر في فعل واحد ".

(166) - Exode :- (latin ecclésiastique *Exodus,* du grec *eksodos,* sortie)

-« Dernière partie d'une tragédie, au cours de laquelle est révélé le dénouement »..

الخروج- سفر التكوين الخروج الكبير-) نفسه مفهوم ديني وليس مفهوما فلسفيا، بل أن كثيرا من المفاهيم النظرية عند بلوخ يمكن أن نلاحظ فيها هذا الاندماج بين أبعادها الدينية العميقة وأبعادها الفلسفية. وليس غريبا أن ينعت هو نفسه كتابه «روح اليوتوبيا» بأنه «غنوصية ثورية»(167)، ويقول أن أطروحته المركزية التي دافع عنها من بدايتها إلى نهايتها هي أن: «العالم ليس حقيقيا وإنما يبحث، بفضل الإنسان والحقيقة، عن الطريقة التي يلتحق بها ببيته »(168)

ثانيا-بلوخ والمسألة الدينية: تجديد فلسفة الدين

كان الفكر الديني عند بلوخ الشاب لحظة أساس، من لحظات الثقافة عند الإنسان، وبالتالي لا يجوز في نظره، اختزال القيمة التاريخية للدين في قيم إيمانية ولاهوتية بعيدة عن الواقع، بل على خلاف ذلك يعتبر بلوخ الدين و الفكر الديني، عاملا استراتيجيا من عوامل التطور التاريخي، وبالتالي جزء أساسا من علاقة الإنسان بمعرفته وسلوكياته اليومية الامبريقية.

أراد بلوخ منذ البداية، أن يقدم عملا فلسفيا تأسيسيا في خضم دعوته بقوة إلى الانفتاح على أنماط مختلفة من الوعي في خصوصياته الوجودية والدينية المتنوعة، فكان بذلك من أبرز الفلاسفة الماركسيين الذين أعادوا النظر بطريقة نقدية في علاقة الفلسفة الماركسية بالتراث، وقد حاول منذ البداية البحث عن الأصول التاريخية للمسألة الاقتصادية، وبالتالي تفسير الأسس التاريخية الموضوعية التي انبتت عليها المؤسسة السياسية في المجتمع الحديث.

فلسفة بلوخ فلسفة إنسانية لأن الإنسان هو مركز النظرية داخلها وروح

-« Sortie des Hébreux d'Égypte sous la conduite de Moïse, en direction de la Terre promise (entre 1250 et 1230 avant J.-C.) ».
https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/Exode/32162
(167)E. Bloch, Remarques terminales (1963) In l'Esprit de L'Utopie, p. 335 .
(168)Ibid., p. 335 .

مشروعها الفلسفي من جهة، ولأنها لا تعترف بإمكانية الحديث عن انفصال بين الثقافة والمعرفة من جهة أخرى. فعلاقة الإنسان بالماضي والحاضر والمستقبل، كعلاقة له بمعرفة لا زمنية، هي ما يجعل منه كائنا ثقافيا باستمرار.

هكذا يمكن أن نسمي فلسفة بلوخ في قلب الفلسفة الماركسية، «علما أخرويا (علم النهايات)» [169]، لأن ماهية الإنسان في اعتقادها، لا تكمن فقط في موقعه الاجتماعي والتاريخي داخل سيرورة الصراعات السياسية والاقتصادية، بل أيضا في عمقه الأخروي، لأن الإنسان ليس فقط وعي ذاته في قلب التاريخ، بل أيضا وعي ذاته كإنسان لا نهائي من حيث انتماءه إلى كل الأزمنة. غير أن الإنسان ليس فقط كائنا تاريخيا صانعا للتاريخ وفاعلا في صيرورته، بل أيضا كائنا أخرويا وصانعا لمنظور روحي يعلو ويتعالى على التاريخ الملموس. مع إيمانه العميق بنهاية العالم في زمن ما.

من المعروف أن الإشكالية الدينية ظلت هامشية في فكر ماركس، بحيث أنها بقيت بشكل عام مسألة ثانوية وعابرة، سرعان ما انسحبت لتترك مكانها لمسائل أخرى أكثر أهمية في ذلك الوقت. كما أن ظهور هذه الإشكالية داخل النص الفلسفي الماركساني، تم فقط بالشكل الذي كان يواكب به انتقال ماركس وتطوره النظري من هيجل وفويرباخ إلى محاولة تأسيس نظرية الاقتصاد السياسي من منظور الجدل المادي التاريخي.

يتناول ماركس المسألة الدينية أساسا في فترة الشباب، أي أثناء النقاشات الفلسفية مع باقي الهيجليين الشباب. وما يميز تدخله في هذا الإطار، هو رفضه للأطروحة الفويرباخية التي لا تنظر إلى مسالة الإيمان الديني في تقديره، سوى من زاويتها الأنتروبلوجية الضيقة.

وما يهم ماركس هنا بالضبط هو أساسا دور الوعي الديني في بناء بعض ملامح الممارسة الاجتماعية، بمعنى أن اهتمامه هنا لا يكترث مطلقا بمحاولة فهم مسالة

---

(169) - Eschatologie- Théologie : Etude des fins de l'homme et du monde

الإيمان الديني على الصعيد الاعتقادي الإيماني،كمعتقد خاص، بل أن اهتمامه كان منصبا على تحليل الظاهرة الدينية كوعي جماعي كظاهرة سوسيولوجية، انطلاقا من انتمائها إلى حقل الايدولوجيا. والوعي الديني وعي إيديولوجي في نظره، لأنه لم يكن على المستوى التاريخي، مجرد عقائد فردية أو شخصية، بل كان أساسا فكرا مرتبطا بالمؤسسة الدينية، أي أنه كان حامل وظيفة إيديولوجية في التاريخ، تكمن في الدفاع عن المصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمؤسسة الكنيسة وللسلطة السياسية السائدة.

لا تنفصل الظاهرة الدينية بالنسبة لماركس، عن الظاهرة الإيديولوجية، لأن الأمر يتعلق أساسا بأوضاع تاريخية معينة[170]، وليس بحالات سيكولوجية يعيشها الفرد في علاقته مع ذاته. والوعي الديني ينبغي البحث عنه داخل نسق العلاقات الاجتماعية السائدة، لأن هذه العلاقات نفسها هي المسؤول الأول عن إنتاج كل أشكال الوعي والمعرفة. ونظرا لأن: «نفس الناس الذين يؤسسون العلاقات الاجتماعية طبقا لإنتاجيتهم المادية، ينتجون أيضا المبادئ، الأفكار، والمقولات طبقا لعلاقاتهم الاجتماعية»[171]، وبما أن هذه الأفكار وهذه المقولات نفسها: «هي أيضا قليلة الأبدية. Peu éternelles، كالعلاقات التي تعبر عنها، [فهي بالضرورة إذن] ،انتاجات تاريخية وعابرة.»[172]

هذان النصان، بطريقة أو بأخرى، حريصان إلى حد بعيد على سحب الثقة من أشكال الإيمان الديني، من حيث يعتبرانها مجرد أشكال للوعي في تاريخيته، لان أبدية هذه الأشكال هي بالذات وظيفتها الإيديولوجية في تأييد الوضعية التاريخية التي تنتجها وتجعل منها ضرورة حيوية من ضرورات الإنسان. كما أن أصول الوعي الديني، لا تنفصل عن أصول ظاهرة الاستلاب التاريخية، وأي تجاوز لهذا

(170) Karl Marx ,Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel, In Critique du droit politique hégélien, Eds ,Sociales ,Paris 1975 , p. 198 .
(171) Karl Marx, Misère de la philosophie, trad. H. Mougin, Eds sociales, Paris 1977, p. 119 .
(172) K. Marx, Misère la philosophie, Op cit, p. 119. (Souligné par Marx)

الاستلاب، يعني بالضرورة تجاوزا للمجتمع الذي ينتمي إليه.

ولكي نحاول أن نفسر علاقة الوعي الديني بالواقع كما تصوره ماركس، في شكل علاقة للمنطق بالفعل، يلزم أن نقول بأن الوعي الديني كوعي للأبدية يبقى في نهاية المطاف، بالنسبة له، وعيا منطقيا محضا لحركة الواقع، لأن المعرفة من حيث تمثل إنتاجا للمتخيلL'imaginaire من حيث هو أبدي، هي حتما نافية لموضوعية علاقاتها الواقعية الحقيقية كعلاقات إنسانية تاريخية.

يقول ماركس معترضا على المنطق الهيجيلي: «إذا نحن وجدنا في المقولات المنطقية ماهية كل شيء، فإننا سنتخيل أننا وجدنا في الصيغة المنطقية للحركة المنهج المطلق، الذي ليس فقط يفسر كل شيء، ولكن يفسر أيضا حركة الشيء.»(173). وهذه الحركة ليست غير أبديتها، وهي بالضرورة تصور لانهائي ولا تاريخي لطبيعة الإنسان، في حين أن الإنسان: «ليس ماهية منكمشة في مكان ما خارج العالم» (174)، بل هو عالمه الواقعي الحقيقي، بمعنى عالم: «الدولة والمجتمع ».(175)

يترك الموقف الماركساني من الظاهرة الدينية،المجال واسعا للتساؤل حول الهدف الحقيقي من الحديث عن الدين والظاهرة الدينية، حصريا، في هذا السياق السوسيو سياسي الدقيق، بحيث أننا لا نكاد ندري بشكل واضح، هل المقصود هو مناهضة الدين من حيث يكون إيديولوجيا، بمعنى انطلاقا من علاقاته التاريخية بالمؤسسة السياسية الرأسمالية المسؤولة المباشرة عن تأبيد ظاهرة الاستلاب، أم أن المقصود شيء آخر، بمعنى هل المقصود هو الإيمان الديني في حد ذاته كمعتقد شخصي وفردي، أم الدين كمؤسسة، بمعنى كايدولوجيا في جميع تجلياته التدينية؟

كان النقد الماركساني للدين، كما تلاحظ ميشيل بيرتراند، نقدا غير واضح المعالم

(173) Ibid., p. 116 .
(174) K. Marx, Introduction à la critique de la critique de la philosophie du droit de Hegel, p. 197 .
(175) Ibid., p. 197 .

فابتداء من: «الأعمال الناضجة» لماركس ستستبدل إشكالية الدين بسوسيولوجيا للكنائس، ولوسائل مراقبتها وإعادة إنتاجها إيديولوجيا ومؤسساتيا أيضا[176].

والنظر إلى الإشكالية الدينية في الموقف الماركساني فقط من زاوية علاقتها بالمؤسسة والايدولوجيا، هو السبب الذي جعل نصوص ماركس في هذا السياق، توحي بهذه المواقف المناهضة للدين في جميع تشكيلاته الفردية والمؤسساتية.

والنتيجة الأقوى التي تترتب عن هذه المواقف، في هذا السياق التحليلي، لا تكمن فقط في مساهمتها في حالة ما يصفه لوسيان سيف ب: «عدم وجود أي مكان للإيمان الديني بأي شكل كان داخل الماركسية.»[177]، بل أساسا في حالة عدم الانتباه إلى العمق الثوري في بعض أشكال الوعي الديني. ومن هنا يمكن القول، بأن الموقف الماركساني، وهو يقوم بتشريح الأصول التاريخية للاستلاب الديني، في إطار علاقته بدائرة الاقتصاد والسلطة السياسية، لم يكترث أبدا لفرضية وجود وعي ديني ثوري، سواء على المستوى العقائدي الشخصي، أو على مستوى المؤسسات الاجتماعية المختلفة.

ترى **ميشال برتراند**: «أن الذين يقرؤون اليوم ما بعد الحداثة Post modernité– كنهايات لليوتوبيات، كانوا على حق دون شك، إن كان الأمر تعلق الأمر بإثبات انهيار عدد من المثل العليا Idéaux الاجتماعية والسياسية... ولكن أن نشرع (من التشريع) في هذا الشأن، بمعنى إن نرفع هذا الإقرار التاريخي إلى درجة قاعدة كونية لإنتاج الفكر الإنساني، فذلك سيكون لا محالة، سقوطا في وهم مزدوج. وهم الاعتقاد بأن نقد الخطاب يوقف الخطاب نفسه، والمجهود من أجل جعل عالمنا حقيقيا، [ثم] وهم الاعتقاد بأننا يمكن أن نعيش هذا العالم دون أوهام، بمعنى دون

---

(176) Michèle Bertrand, « la question de la croyance de Marx à Bloch », In colloque Goethe Institut, op cit p. 189 .

(177)Lucien. Sève, op cit, p. 409

رغبة». (178)

لماذا يوجد الإنسان دائما في حاجة إلى اليوتوبيا؟ ذلك هو السؤال الذي ينبغي العناية به من منظور الحداثة وما بعد الحداثة. كيف يمكن تفسير الحمولة الثورية لليوتوبيا؟ وما فعالية هذه الروح الثورية ونسبة مساهمتها في صناعة التاريخ؟ ذلك هو السؤال الفلسفي القوي الذي رافع بلوخ من أجله كماركسي.

كانت إشكالية العلاقة بين اليوتوبيا والعلم، بين المعرفة العلمية والتراث الثقافي وما زالت، من الإشكاليات النظرية الأكثر حضورا في فكر الحداثة منذ بداية القرن العشرين، ويمكن القول بأن المسألة الدينية حقل فلسفي لا ينفصل عن هذه الاهتمامات، تلك التي سيكون ارنست بلوخ في تقديرنا، أول فيلسوف ماركسي يحاول إثارة الانتباه إليها.

كتب الماركسي المتنور لوسيان سيف: «لكي يكون في استطاعتنا أن ندمج بشكل متقدم(ايجابي) كل ما هو مادي في الممارسات والمعارف، في المتخيل والقيم التي أثمرها التاريخ الإنساني، فان الماركسية ليست فقط في حاجة لأن تعترف بالإيمان، ولكنها أيضا ملزمة بالسير رفقته؛ إنها مطالبة، ليس فقط بأن تتمكن من تفسيره بلغته، بل كذلك بأن تتعلم كيف تنصت له.»(179)

يرفض ارنست بلوخ بشكل صارم، وهو فيلسوف التراث واليوتوبيا كل تصور فلسفي أو علمي يقودنا إلى اختزال الظاهرة الدينية في بعدها الإيديولوجي المحض. وقد ساعدته ثقافته الدينية والتراثية الواسعة، بجانب توجهاته النظرية الماركسية، علاوة على رصيده من النيوكانطية والهيجيلية، على فتح أول حوار جدي، ليس فقط بين الفكر الماركسي والفكر الديني، بل أيضا بين المعرفة والثقافة، وبالتالي بين اليوتوبيا والممارسة الاجتماعية في المجتمع الحديث.

---

(178) M. Bertrand, Op cit, p. 195 .

(179)L. Sève, Op cit, p. 411 .

و«الاسكاتولوجيا» أو الفلسفة الأخروية «البلوخية ليست فقط» غنوصية ثورية كما سماها هو نفسه في يوم ما، في شكل هيجيلية للوعي الثوري وهي تقتفي أثر الفكر الديني والرمزي،كما يتبين في بعض مظاهر كتاب «روح اليوتوبيا» (1918)، وليست أيضا تلك الشذرات الرومانسية المتناثرة والباحثة عن منظور يليق بالوعي الإنساني،كما هو الحال في كتاب «آثار» (1930)،بل علاوة على ذلك كله، محاولة فلسفية جادة من أجل بناء دعائم سوسيولوجية لفلسفة يوتوبية تستطيع فهم الميول اليوتوبية الراقدة في قلب العلاقات الاجتماعية والمادية، وهو ما حاول بلوخ القيام به خاصة في كتابه التأسيسي: «مبدأ الرجاء» (1954-1959). وكتابه الآخر «سؤال، مقولات البناء، الممارسة» (1975).

كانت مساهمة بلوخ الفلسفية فعلا، فيما يتعلق بالمسألة الدينية و اليوتوبية بشكل عام وفلسفة الدين بشكل خاص،تصحيحا حقيقيا للموقف الماركساني المبتذل من نفس المسألة، ومحاولة قوية من أجل اغناء النظرية الماركسية للبنيات الفوقية. ورغم أن بعض النصوص البلوخية لم تعلن بشكل صريح حدود الموقف الماركساني من الدين، بل حاولت الحفاظ على انسجامها مع الأطروحات العامة للنظرية الماركسية في هذا المجال،غير أنها مع ذلك، وبجانب محاولة لوكاتش، كانت احتجاجا واضحا على الفقر النظري العميق لنظرية البنيات الفوقية.

لا تستسيغ نظرية اليوتوبيا البلوخية أبدا هذا الربط التعسفي بين الظاهرة الدينية والمؤسسة السياسية، وهي ترى أن «سوسيولوجيا الكنائس»، لكي تستطيع أن تفهم باستمرار مظاهر التغير التاريخي في الظاهرة الدينية، وبالتالي مظاهر التغير في علاقاتها مع مختلف الظواهر والمؤسسات في الفكر والممارسة، لن تكون مشروعا يحافظ على طابعه النقدي إذا لم تكن فلسفة نقدية للفكر اليوتوبي نفسه.

فنظرية اليوتوبيا ليست فقط نظرية في الدين من زاوية ارتباطه بمؤسسة معينة، بل هي محاولة جريئة لتفسير خصوصية الوعي الديني في علاقته بالممارسة الاجتماعية،

ومن حيث هو وعي مستقل تماما عن مؤسسة ما،إذ من شأن كل مماثلة تعسفية بين الدين والمؤسسة الدينية والسياسية،كما يلاحظ بلوخ: «أن نترك في الظل أشكالا اجتماعية أخرى للإيمان، أشكالا مختلفة تماما، ومعارضة للكنيسة».(180)

في هذا السياق التحليلي، يطالب بلوخ بوضوح،بمراجعة جذرية لموقف الفلسفة الماركسية من الظاهرة الدينية، ويوحي لنا بضرورة العمل على تحليل العناصر غير المؤسساتية للدين وللفكر الديني، قصد استيعابها استيعابا نقديا، واعتبارها لحظة هامة من لحظات التراث الثقافي بدل إقصائها كلية.

نستطيع أن نعتبر نظرية اليوتوبيا عند بلوخ الشاب، مقدمة فلسفية جريئة، في سبيل مقاربة المعرفة الدينية التي تنمو خارج المؤسسات الدينية. إنها معارف تاريخية تعاني من التهميش من طرف المؤسسات القائمة، كما عانت من عنف عقائدي لا حد له. بل لقد شكلت من الناحية التاريخية معارضة حقيقية لكل السلطات الدينية الاستبدادية..لهذا فهذه المعارف في حاجة إلى عناية خاصة من طرفنا، عوض إلقاءها على هامش التاريخ والصيرورة التاريخية.

في هذا المنظور، كان إعجاب بلوخ الشاب بهذه العوالم الثقافية التي عاشت على هامش المؤسسة الدينية، وبالتالي إعجابه المبكر بكثير من الحركات الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت منشقة أو معارضة للمؤسسات الرسمية، أو تلك التي على الأقل، فظلت التعبير عن مواقفها بعيدا عن مركز الصراعات السياسية للفترة التي ظهرت فيها. وتوماس مونتزر هو أهم ممثلي هذه الثقافة الدينية التحريرية عند بلوخ.

كتب بلوخ متحدثا عن القيمة التاريخية لفكر مونتزر: «حين نعتبره كرجل عمل، فإننا ندرك فيه الحاضر والمطلق، من بعد ومن علو،يتجاوز تجربة معيشة بسرعة،

---

(180)Ernst Bloch, L'athéisme dans le christianisme: La religion de l'exode et du royaume, trad., E. Kofholz et G. Raulet Gallimard, Paris 1978 p. 80

ولكن بحيوية متكافئة. إن مونتزر قبل كل شيء تاريخ بالمعنى الخصب للكلمة. وهو وعمله وكل ماض يستحق أن يروى موجود هنا من أجل أن يوكل إلينا مهمة، أن يوحي لنا، ومن أجل أن يدعم دائما وبشكل متزايد مشروعنا الدائم ». (181)

إذا كان فويرباخ وماركس نفسه قد حاولا الدفاع عن بعض القيم الإنسانية، من خلال الدعوة إلى هذه القيم من خارج الوعي الديني و اليوتوبي، فإننا نجد بلوخ الماركسي قد حاول، بأسلوبه الخاص وبميوله الشخصية، أن يفهمها ويفسرها من داخل الخطاب الذي ينتجها، وهو ما يجعل مساهمته هنا أكثر تفتحا وأكثر ابتكارا لأفق فكري متجدد. وهذا الولوج النقدي الجريء إلى داخل الخطاب اليوتوبي بصفة عامة، والديني بصفة خاصة، من أجل استكشافه ومساءلة واجهاته المهمشة، أو تلك التي بقيت مجرد تطلعات مغمورة، هو ما يفسر لنا هذا الارتباط الحميمي بين بلوخ والتراث.

علينا أن نعود لهذه الأبنية الثقافية المغمورة، لأنها ليست مجرد نداءات يوتوبية كما قد تعطينا الانطباع بذلك، أو مجرد تحويل للاستلاب المؤسساتي إلى استلاب مغرق في الذاتية، بل هي محمولات وطاقات ديناميكية في عملية التحرير الاجتماعي والنفسي للإنسان، بحيث أن: السياسة الثورية لمونتزر(كيوتوبيا)، يقول بلوخ: لا تطمح إلى شيء غير ما يلي: «تحرير خارجي يسمح بالمرونة، وتحرير داخلي يجعل المكان حرا لله ». (182)

لا تعود ثورية الفكر اليوتوبي فقط، إلى امتلاكه الأكيد لبعض الميول الثقافية التي يمكنها المساهمة في تحرير الإنسان من الاستلاب، بل أيضا إلى حمله بعضا من بذور التصور النقدي للعالم، وهو التصور نفسه الذي تعتبر بعض الفلسفات وريثة له، فمونتزر مثلا، في تقدير بلوخ، كان سباقا إلى إعلان(183) الصراع الكيركغاردي ضد

---

(181)E. Bloch, Thomas Müntzer : Théologien de la révolution, op cit, p. 15 .
(182)E. Bloch, Th, Müntzer , P. 263
(183)Ibid. P. 266

المسيحية الدوغمائية، ضد الإيمان السلبي، وضد كل موقف نظري محض لا يأخذ بعين الاعتبار ضرورة مشاركة الذات فيه. والدين عند مونتزر لم يكن مجرد لاهوت موجه بشكل كلي إلى العناية الروحية بالشؤون الأخروية للفرد، بل كان فلسفة حقيقية للأمل الواقعي عند الإنسان، من حيث ان هذه «الفلسفة» التي نمت خارج الفلسفة، ترد الاعتبار للذات في علاقتها بالعالم وبالمصير. وبهذه الميول الروحية الجريئة، لم يعد مركز الإيمان الديني وموضوعه عالما أخرويا(اسكاتلوجيا) مساهما في بعد الذات عن الواقع والتاريخ، بل أن هذا المركز أصبح هو الذات نفسها في احتكاكها المباشر بالواقع. ومونتزر بشكل متميز، ومن خلال: «إلحاحه على الذات، وعلى ضرورة حضورها في الإيمان [استطاع أن] يحرر الذاتية من كل ذاتية تعسفية وباطلة.»[184]، وهكذا لم يعد الحلم مع مونتزر مجرد بحث للذات عن التحقق في عوالم غائبة، بل رجاء عمليا في العثور على منظور للفعل عند الإنسان، ومساءلة شجاعة لآفاق مستقبله وطرق تمثل الذات لهذه الآفاق، لأن: «الاستبطان»[185] لا يحضر مطلقا عند مونتزر كعلاقة منعزلة للفرد مع [اله[ه]، من حيث تكون غير قادرة على الامتداد والمواجهة، [بل هي] الحلم وقد أصبح يقتضي العمل.[186]

يندرج اهتمام بلوخ بالفكر اللاهوتي عند مونتزر، في سياق اهتمامه بكل فكر ديني يرفض الشرعية المعرفية التي ادعتها المؤسسة الدينية الرسمية لنفسها، وبالتالي نصرته لكل فكر ديني حاول محاربة كل أشكال التوسط Mediation المؤسساتي بيت الذات والإيمان الديني، لأن تحرر الذات وارتباطها النقدي بواقعها المباشر، لن يتأتي لها إذا ظل هذا التوسط حاضرا بينها وبين الإيمان والمعتقد الديني.انه حالة من ما يسمى في التاريخ الأوروبي، بظاهرة الدين الطبيعي، وهي فكرة فلسفية قوية منذ عصر الأنوار بشكل خاص.

---

(184)Th. Müntzer, p: 284 .

(185) - Intériorité : ما يفيد إخفاء السريرة

(186)Ibid., p: 286

يقول هارتفيك: «إن التاريخ [عند بلوخ] غير وارد، بدون شيء يفارق الواقع.. [وبدون] هذه الترنسندنتالية التي تتحول إلى مسلمة للعمل الثوري الذي يسمح لنا بادراك مشروع نظام اجتماعي وإنساني مغاير لذلك الذي هو موجود. انه الحلم بدون ساحل، وهو الذي يحتضن العالم في كليته، (انه) الرجاء». (187)

هذا التصور البلوخي للتاريخ، من حيث يتحول الحدث التاريخي إلى ظاهرة إنسانية لها سياقان موضوعيان بشكل متساو: الداخلي والخارجي، الظاهري والباطني، ، هي التي تحفز بلوخ على العناية الدقيقة بالفكر اليوتوبي، من حيث أن هذا الأخير يختفي في الروح وفي السريرة الباطنية للوعي،وهذا ما يحفزه بنفس القوة، على مساءلة هذه «الأحلام التي لا ساحل لها». إنها «أحلام» قريبة المعنى من لا شعور تاريخي يكتشف ميوله العملية..

والتاريخ عند بلوخ، لا يمكن بناؤه، ولا يمكن أن يصبح مشروعا إنسانيا نقديا وديناميكيا، إذا لم يكن نفسه هذه المساءلة الدائمة للتراث اليوتوبي لأن: «قوة الدفع الحيوي l'élan vital لزماننا النامي بشكل كبير، يتغذى منذ هذه اللحظة من منابع جديدة [و] بداهته التي لا يمكن إنكارها، تعمل على تشييد إيمان سري ما زال مخفيا»(188).

هنا بالضبط يكمن الدرس المعرفي والتاريخي للتجربة اللاهوتية عند مونتزر من حيث هي تجربة تاريخية غنية، وهنا أيضا يتضح أن هذا الأخير يندمج بشكل مشروع داخل هذه «الوثبة الحيوية» للزمان، ومن هنا ينتمي مونتزر بالضرورة إلى هذا التراث الذي لا يمكن تجاهله في تقدير بلوخ، إن نحن أردنا: «أن نسير إلى الأمام». (189)

و إن لم يجد هذا التقدير البلوخي غير الرفض من طرف المؤسسة الدينية الرسمية،

(187)F. Hartweg, Th Müntzer théologien de la révolution, In Hommages publiés par Gérard Raulet, op cit, p. 218

(188)E. Bloch , Th Müntzer , p. 303

(189)E. Bloch, Th, Müntzer, p

ومن طرف الفكر الماركسي المحافظ بدوره، في نفس الحين، فذلك لم يمنعه من التأثير على بعض الأوساط الدينية ذات النفوذ الروحي، وخصوصا التأثير الذي مارسه على فكر جورجين مولتمان (1926-...)، وهو أحد أشهر علماء اللاهوت الألمان الإصلاحيين في القرن العشرين.

كتب مولتمان عن طبيعة الإيمان في نظره: «من أجل هذا العالم بوعوده، ومن أجل الناس باختياراتهم، فان [الإيمان] هو الذي يفتح سيرورته الخاصة في أفق الحقيقة. ليس لأنه يتحالف مع اليأس الذي يشكك في الآمال الزمنية، بل على خلاف ذلك، لأنه يثير وينتج هو نفسه دائما فكرا استباقيا، خيالا للحب، ويبحث عن الطريقة التي يمكن أن تسير من خلالها الأشياء في العالم نحو الأفضل». (190)

لعل ملامح فلسفة بلوخ واضحة هنا ولا يمكن تجاهلها، بل أن مولتمان لم يتردد في رفض كل فلسفة مدافعة عن اليأس: «العالم ليس جنة التحقق الذاتي كما في المثالية،ولا جهنم استلاب الذات كما في الأدب الرومانسي أو الوجودي. العالم ليس مكتملا بعد. انه إذن عالم الممكن،وفي داخله يمكن أن نكون في خدمة الحقيقة والعدالة والسلام الموعود والأتي.» (191)

هكذا راح مولتمان يدعو الفكر الديني إلى الانفتاح على الواقع وعلى التاريخ، مستلهما بلوخ وكتابه التأسيسي، وهو الذي يقول: يمكن للاسكاتلوجيا(المعرفة الأخروية) المسيحية أن تنفتح(باطمئنان) في وجه «مبدأ الرجاء»، فهي ستستقبل ،على عكس ما يمكن أن نعتقد، من «مبدأ الرجاء» ضرورة إثبات خصوصيتها بشكل أفضل.(192)

كان الطابع النقدي للموقف الديني عند بلوخ، إصرارا على تحرير الذات المؤمنة

(190)Jürgen Moltman, Théologie de l'espérance trad. Fet J. P Thévénaz, cerf mamm, Paris 1973, p. 394 .

(191)J. Moltmann, Op cit, p. 365 .

(192)Ibid, p. 395 .

وإدماجها القوي في قلب التاريخ. وبلوخ يهدف بالضبط إلى تحرير الذات من هيمنة المؤسسات على كل أشكال الفكر الديني و اليوتوبي من خلال هذه الفكرة نفسها.

ومن حيث يلح بلوخ على العودة النقدية إلى الظاهرة الدينية، فهو يرى آن كل أشكال اليوتوبيات في التاريخ تتضمن ما يسميه ب: «الفائض اليوتوبي» أو «الفائض الثقافي» رافضا كل القراءات الإيديولوجية السطحية في التعامل مع التراث الثقافي، لان من شان عودة مماثلة أن تكون انتقائية واختزال كبير للحمولة التحريرية لهذا التراث الحيوي.

وحين يدعو بلوخ إلى ضرورة الاقتراب بشكل أفضل ومتفتح إلى الخطاب الديني عند مونتزر، فهو يدعو الماركسية إلى تعامل نقدي لا يرى في اليوتوبيات مجرد أشكال للوعي تتجاوزه منذ اللحظة التي ثم فيها تأسيس العلم. فالماركسية في نظره، تخطئ إذ تعتقد أنها اكتشفت الطريق التي يسلكها الوعي في التاريخ، فقط انطلاقا من علم التاريخ الجدلي والمادي كتطور تصاعدي لحركة الوعي والفعل. وقد آمن بلوخ إيمانا لا حد له بأن الجدل التاريخي الماركسي لم يستوعب هذه الأشكال المنسية من الوعي والثقافات...

وقد كان هدف الرجوع إلى مونتزر عند بلوخ،هو إثارة الاهتمام بالمحطات المركزية الأكثر ثورية في أنماط كثيرة من الوعي القديم، من أجل أن يلتحم الجدل التاريخي مع جذوره الحقيقية، لأن هذا الرجوع النقدي بالنسبة له، هو الطريقة الوحيدة التي تصنع: «الإتحاد في نهاية المطاف، بين الماركسية والحلم غير المشروط، [فهما] سائران بخطوة واحدة، وملتحقان بنفس الرحلة المرسومة، قوة للتقدم ونهاية كاملة لهذا الكون المحيط، حيث ليس الإنسان سوى موجودا مثقلا، محتقرا وملغى»[193].

ثالثا- التراث بين لوكاتش وبلوخ:

ينتمي بلوخ إلى هذا الجيل الماركسي العاشق للتراث الثقافي والمتشبث به إلى حد

(193)E. Bloch, Th. Müntzer, p. 306

بعيد، وهو إلى جانب لوكاتش، وكورش و غرامشي من أول المنظرين الذين حاولوا قراءة التراث بطريقة نقدية ودافعوا عن قيمته التاريخية دفاعا مستميتا. يقول بلوخ على لسان انجلز: «نحن الاشتراكيون الألمان الآخرون، فخورون بأننا لا ننتمي فقط إلى سان سيمون وفوريي وأووين، بل أيضا إلى كانط، فيخته وهيجل»[194].

كانت مسألة التراث إحدى النقاط الساخنة التي اختلف فيها لوكاتش وبلوخ. والمسألة الدينية التي لم يتخذ فيها لوكاتش الشاب موقفا واضحا، سرعان ما سقطت مطلقا من اهتماماته بمجرد تحوله إلى الفلسفة الماركسية، حيث صارت هذه المسألة بالنسبة له محلولة بشكل كامل، أو أنها على الأقل لا يمكن أن توضع في مقدمة الاهتمامات النظرية. و هكذا لم يكن غريبا أن يلتحق لوكاتش بمعارضي بلوخ في هذا الصدد، ويعلن رفضه لكل قيمة معرفية ما قد تكمن في دروب الفكر اليوتوبي والديني البعيد، ليرفض بالتالي كل إمكانية للحديث عن جذور المادية التاريخية التي ترجع إلى هذا الفكر.

لوكاتش الذي اعتبر مرة أن[195] من المآسي التاريخية الكبرى التي عرفتها ألمانيا، مسألة انتصار روح التواطؤ الإيديولوجي على روح التغيير الاجتماعي والسياسي، مشيرا إلى الانتشار والتأييد الذي لقيته اللوثرية (مارتن لوثر) على حساب توماس مونتزر،لم يتردد في مكان آخر، في انتقاد موقف بلوخ من الظاهرة الدينية في فكر مونتزر، وانتقاد موقفه الايجابي من كل فكر ديني تحرري.

يقول في هذا الصدد: «حين يعتقد ارنست بلوخ بأنه وجد في هذا الاتصال بين العنصر الديني وعنصر الثورة الاقتصادية والاجتماعية،طريقا من أجل تعميق المادية التاريخية **"الاقتصادية المحضة"**، فإنه يتجاهل أن هذا التعميق يمر بالضبط على هامش العمق الحقيقي للمادية التاريخية»[196].

---

(194)E. Bloch, Sujet / Objet, op cit, p. 10

(195)G. Lukacs, « Nathan et Tasso », In Littérature, philosophie, marxisme, op cit, p. 83

(196)G. Lukacs Histoire et conscience de classe, op cit, P ; 238 .

وإذ يرفض لوكاتش هذا الاتصال بين الديني والاقتصادي،فهو يحاول أن يؤكد لبلوخ أن العوامل السيكولوجية لا يمكن أن تلعب أي دور في حركة التغيير التاريخي للمجتمع.

يقول لوكاتش مشيرا إلى بلوخ: «بادراكه(بلوخ) أيضا للعنصر الاقتصادي كشيئية موضوعية، معتقدا أنه يلزمنا أن نعارضها بالعنصر السيكولوجي، أي بالنزعة الاستبطانية، فهو لا يرى أن الثورة الاجتماعية الحقيقية لا يمكن أن تكون سوى تغييرا للحياة الملموسة والواقعية للإنسان، وأن ما نسميه عادة بالاقتصاد،ليس غير نسق أشكال الموضوعية لهذه الحياة الواقعية.»(197)

يقف مفهوم الوعي الطبقي عند لوكاتش، وراء رفضه الشديد لكل هذه المراجعات النظرية الجريئة التي يقوم بها بلوخ في موضوع المسألة الدينية وفلسفة الدين. لأن لوكاتش، في هذا السياق، يؤمن بأن العلاقات بين أشكال الوعي المختلفة لا تتم سوى من زاويتها الطبقية(198)

وبالنظر إلى ذلك، فهو يقر بأن: «الفرد لا يمكن أبدا أن يكون مقياس الأشياء، لأن الفرد بشكل ما،يواجه الواقع الموضوعي، [يواجه] مجموعة من الأشياء المكثفة التي يجدها موجودة من قبل، مكتملة ولا متحركة؛و في علاقته بهذه الأشياء، لا يمكن أن يتوصل سوى إلى حكم ذاتي للإقرار أو الرفض»(199).

يوجه لوكاتش كلامه هذا بشكل ضمني إلى بلوخ.والمقصود بهذا الكلام، هو إعجاب بلوخ بتوماس مونتزر؛ غير أن لوكاتش يتجاهل بان بلوخ لا يهتم بهذا الأخير كتجربة معيشة بطريقة ذاتية وفردية بل، يحاول انطلاقا منها قراءة عمقها الثوري وتوجهها التحريري وطبيعة قرابتها المفترضة بالفكر الماركسي، من حيث أن

---

(197)Ibid., p. 238

(198) سنرى هذا الأمر بتفصيل في فصل لاحق.

(199)Histoire et conscience de classe, p. 238 .

هذه التجربة كانت تجسيدا جميلا لحركة ثورية وباحثة عن التغيير.

هذا التصور اللوكاتشي يتبين بوضوح أكثر في قوله: «إننا [نلاحظ] في العقائد الثورية بشكل نشيط،أن الحركة activité الديناميكية التأسيسية لتوماس مونتزر، قد تخفي من النظرة الأولى، حضور ثنائية لا يمكن تذليلها، وخليطا من الامبريقية و اليوتوبية، ولكن إن نحن نظرنا عن قرب وان نحن فحصنا الواقع الملموس للأساس الديني و اليوتوبي للمذهب في نتائجه العملية على أعمال مونتزر، فإننا سنكتشف نفس " **المكان المظلم والفارغ** " ونفس الفجوة اللاعقلانية (الهياتوس) **،الحاضرة أينما وجدت يوتوبيا ذاتية،وبالتالي غير جدلية في مواجهة مباشرة،مع واقع تاريخي تنوي إعداده والتصرف فيه.»(200)

ينبني الموقف اللوكاتشي الدغمائي من الدين، على تمييز صارم ومتصلب بين ماركس من جهة، والتراث اليوتوبي من جهة أخرى(201). وهي حقيقة لا مجال للشك فيها بالنسبة للوكاتش،إذ يرى بعناد نظري مفرط في الوثوق أن: «إنسانية» ماركس تتميز بالطريقة الأكثر وضوحا على كل الاتجاهات التي تظهر منذ الوهلة الأولى متماثلة. (202) وهو نتيجة لذلك يعتقد أن كل تصور ديني ملزم على أن ينتمي إلى الميتولوجيا رغم ما قد يحمله من معالم الواقعية الثقافية والاجتماعية. لأن الميتولوجيا، في نظره، كالوعي الديني تماما تبتدئ دائما حيث يكون هناك طرفان لحركة الواقع: «سواء كانت حركة للواقع الامبريقي نفسه، أم حركة للفكر متوسطة بطريقة غير مباشرة في أفق إدراك الكلية، فهي(الميتولوجيا) تبقي بالضرورة محتفظة بهما كطرفين للحركة، دون أن يكون ممكنا إيجاد التوسط الملموس، بين هذه الفترات والحركة

---

(200)Ibid., P. P. 237 -238. (Souligné par Lukacs)

**- Hiatus irrationalis : فجوة وانقطاع لا عقلاني يفيد حالة من عدم الانسجام المنطقي

(201)F. Hartweg, op cit, p. 213 .

قبل خضوعه Job-يقول هارتفيك: " إذا كان بلوخ يضع ماركس في إطار تقليد طويل يتضمن " ، هيجل و شيلنغ "، فان لوكاتش ينخرط بشكل دقيق في نظرية للمعرفة ذات Bohmeللصوفيين... مونتزر، إيحاء ماركسي لينيني. "

(202)G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, p. 235

نفسها.»[203]

ويبدو من هذا المنطلق، أن لوكاتش يرفض في الوعي الديني تصوره للزمان التاريخي، وعدم قدرته في نظره، على تمثل الحركة الحقيقية للوعي في التاريخ، وهو لذلك، على خلاف بلوخ، لا يرى في نمط الوعي هذا سوى مظاهر العجز والقصور النظري. ويتبين أيضا انه إذا كان ما يجمع بين لوكاتش وبلوخ، هو وحدة المنظور الفلسفي والتاريخي، بمعنى البحث المشترك عن أصول الوعي الكلي والإنساني، وبالتالي التساؤل عن إمكانياته المستقبلية وآفاق انجازه الفعلي في التاريخ، فان ما يميز بينهما هو بالضبط اختلاف منهجي قوي، انه اختلاف الطرق والوسائل التي يتم من خلالها تمثل حركة هذا الوعي/ المنظور، والتي من خلالها يتم التساؤل عن هذه الإمكانيات المتاحة وحدودها في نهاية التحليل.

لعل الاختلاف بين مواقف بلوخ و لوكاتش في هذا السياق الدقيق، اختلاف عميق جدا من المسألة الدينية ومن تاريخ اللاهوت بصفة عامة، ومن توماس مونتزر بصفة خاصة، غير أن ما يجمع بينهما بالتحديد، هو إعجابهم الواسع النطاق بفردريك هيجل بالذات، وتشديدهما المشترك على دوره الأكبر في تشكل الملامح الكبرى للنظرية الماركسية التي ينظر إليها لوكاتش وبلوخ معا كفلسفة إنسانية محضة بعمق تاريخي قوي ؛ وهذه المواقف أهم بكثير من المواقف من مونتزر ومن الظاهرة الدينية بشكل عام.

لعل مفهوم التراث عند بلوخ أوسع وأعمق وأخصب بكثير منه عند لوكاتش، وهو ما يفسر بالذات، هذا الاختلاف بينهما في هذه النقطة الحساسة، غير أن هذا يفسر لنا أيضا، اختلاف ميولهما الهيجيلية نفسها، واختلاف عنايتهما الفلسفية المشتركة بالتاريخ وبالظواهر التاريخية المختلفة.

وإذ نحن وجدنا لوكاتش، من منظور موقفه الرافض لكل تصور وضعي أو

(203)Ibid., P. 239

اقتصادوي، يرى بأن المعرفة بصفة عامة،، لا يمكن أن تكون في جميع حالات انكشافها معطاة بطريقة مباشرة، على أساس أنها تتجلى في التاريخ باستمرار، في غياب شروط موضوعية مكتملة، وبحجة أن الكلية المعرفية بين الذات والموضوع، لم تتمكن من التحول إلى تطلع إنساني مكتمل للوعي، سوى منذ اللحظة التي تم فيها تأسيس النظرية الماركسية في التاريخ (المادية التاريخية)؛ فنحن نجد بلوخ، وهو يدافع عن نفس الفكرة الفلسفية، يتميز بموقف أكثر جذرية وأكثر انفتاحا على التاريخ من لوكاتش بالذات.

وإذا كان بلوخ و لوكاتش يشتركان كليهما في البحث عن المنظور المادي الحقيقي لحركة التاريخ، وفي رفضهما الشخصي العميق لنمط الحياة في المجتمع الرأسمالي، وانتقادهما الدائم للاستلاب والتشيؤ الذي يطبع في نظرهما البنية الاجتماعية والاقتصادية لهذا المجتمع، فإننا نجد بلوخ مرة أخرى، أكثر يقظة في تناوله لمفهوم التاريخ من لوكاتش، وأكثر استيعابا لخصوصية الظواهر الإنسانية وخصوصيات الوعي في جانبه الترنسندنتالي.

وبناء على هذه الملاحظات، فنحن نعتبر بأنه لا يمكن وضع الجهاز المفاهيمي عند بلوخ في إطاره النظري الصحيح، سوى إن كان أساسا مفهوما انطلاقا من هذا السياق، بحيث أن مفاهيما نظرية بلوخية تأسيسية، كمفهوم «ظلمة اللحظة المعيشة» و«غير الموجود بعد» و«غير الواعي بعد»، وجملة «الإمكانيات الموضوعية والواقعية»، ليست غير تعبير نظري شخصي عميق عن تميزه عن لوكاتش فقط، بل تميزه الفلسفي العميق عن جيله الفلسفي بالكامل.

لنلاحظ كيف يعبر بلوخ عن موقفه الشخصي من الماركسية: يبدو لي أنه ليس للماركسية أي فضل فلسفي خاص،إن هي بقيت ثابتة في حدود الوضع القائم au statut quo، وان لم تنزل للإنسانية على الأرض من أجل «الروح»، من أجل سماء ليست، قليلا أو كثيرا، أكثر من تنظيم لمذهب للسعادة plus ou moins

eudémoniste؛ إنها (أي الماركسية) تتجاهل تلك الموسيقى التي تعتبر مطالبة بأن تدوي وتنفلت من هذه الميكانيكية المدهونة جيدا bien huilé للاقتصاد وللحياة الاجتماعية. (204)

هذه «الموسيقى» هي هذا الوعي اليوتوبي الذي لا يمكن أن يرضخ لتطلعه إلى الحرية في جميع الظروف وفي ضوء جميع الاكراهات المادية التاريخية. إنها الوعي الذي يريد أن ينفلت من «ظلمة لحظته المعيشة» والقصيرة. إنها هذا الموجود «غير الواعي بعد» الذي يتطلع إلى إمكانياته الموضوعية والواقعية، دون أن يستطيع السيطرة عليها كاملة.

وبلوخ الشاب الذي يقيم علاقة قوية بين تصوره للإنسان ككائن تاريخي،وتصوره له كموجود ما بعد تاريخي، يفهم الذات بالضرورة كذات منتشرة في الزمان ولا منتمية إلى زمان محدد. وبالنظر إلى ذلك فهو،مثل لوكاتش الشاب تماما، لا يؤمن بإمكانية وجود ذات يمكن أن تكون قابلة للاختزال في زمن تاريخي ضيق. وما دام أن الذات تتجاوز وسطها الاجتماعي، فان تجاوزها لهذا الواقع العيني والمباشر الذي يعتبره بلوخ بعدها الثوري بالضبط: «يمكنها بلوغه من خارج المركز (خارجا نيا) Excentriquement في علاقته مع الزمان، على اعتباره جردا [أو حصيلة] للواجب inventaire du devoir... . كما يمكن أن تبلغه أيضا بطريقة ملموسة تعلو على التاريخ وتتجاوزه، على اعتباره بشكل كامل، شعورا مشكلا للهدف؛ معرفة للهدف». (205)

يبدو التاريخ في تصور بلوخ، انشطارا معرفيا بين الذات صانعة التاريخ، على المستوى التاريخي التزامني(السانكروني) ،والذات الترنسندنتالية السامية حامية التاريخ (السانكروني).أما مفهوم الرجاء، فهو عند بلوخ هذا المبدأ الأعلى، بمعنى ذلك الرباط الروحي العميق الذي يمنح وعي الذات مزاجها المعرفي السعيد

---

(204)E. Bloch, l'Esprit de l'utopie, p. 239
(205)Ibid., p. 285

،وفاعليتها الأخلاقية، وبالتالي تفاعلها الايجابي الحاد مع التاريخ.

وليس مبدأ الرجاء مفهوم متعاليا على التاريخ، بالكيفية التي استخدمه من خلالها بلوخ.. وكما يقول G. Raulet في هذا الصدد: «ليس مبدأ الرجاء ... مبدأ مثاليا. انه ليس شيئا آخر غير المبدأ الذي يعمل على التحفيز على إعادة تسجيل النسق في الممارسة. فباسم ماركس تجتمع (عند بلوخ) النزعة الإنسانية والترنسندنتالية في سياق جدلي، من أجل إعادة امتلاك الهوية، امتلاكا مكانه الممارسة الملموسة». (206)

هذا الارتباط القوي بين الجدلية والترنسندنتالية، ما زال طبعا في «روح اليوتوبيا» يبحث عن طريقه في التاريخ، وما زال مجرد تساؤل فلسفي هش وباحث عن التأسيس النظري، غير أن هذا البحث سيكون أكثر وضوحا وثقة وجذرية في الكتابين اللاحقين، كتاب «مبدأ الرجاء» و كتاب «سؤال - مقولات البناء الجدلي».

فالذات عند بلوخ الشاب الآن، ما زالت مركزا ولا مركزا في نفس الحين، تاريخا اجتماعيا ووجودا لازما نيا أو ترنسندنتاليا، غير أن ذلك لا يعني مطلقا استسلامها لصيرورة التاريخ وتخليها عن منظوراتها البعيدة، بل على العكس من ذلك، ليس هذا سوى حافزا لها على التشبث بهذا المكان، لأنه: «انطلاقا من هذا الالتقاء مع ذاتها، يجب أن يترتب بالضرورة، مكان لعمل موجه نحو السياسي والاجتماعي، من أجل أن يصير هذا الالتقاء مشتركا للجميع». (207) وهذا التطلع نحو العمل والانخراط الديناميكي في الحياة السياسية والاجتماعية،، هو بالضبط: «ما يلامس بقوة الوعي الأخلاقي من قريب، وهو بالتالي تلك المهمة الثورية الكلية التي تنتمي إلى حقل اليوتوبيا». (208)

اليوتوبيا بهذا المعنى، هي المركز الذي يلتحم فيه السياسي والاجتماعي

(206)Gérard Raulet, Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme, Klincksieck, Paris 1982, p. 58

(207)E. Bloch, l'Esprit de l'utopie, p. 284 .

(208)Ibid., P. 284 .

والأخلاقي، أما الرجاء، فهو هذه القوة الروحية اللا زمنية التي تخلق الحوافز وتقوي إرادة الذات، في تطلعها إلى التحرر من ظلمة اللحظة المعيشة. فالرجاء يقول بلوخ: «هو هذا الذي تستنير الظلمة عبره؛ الرجاء يسكن في الظلمة نفسها، ويشترك بصلابته، مثلما الظلمة والسر دائما مشتركان. [غير أنه] مهدد بالاختفاء إذا تم نصبه قريبا جدا، مستقيما جدا في (قلب) الظلمة». (209)

لقد كان الرجاء هو هذا الناظم الروحاني المركزي لفلسفة بلوخ كلها، وهو الذي يسمح له بقراءة التراث قراءة تاريخية نقدية، لأن تفكيك العناصر الداخلية المتناقضة في الوعي،يتم حتميا عبر مبدأ الرجاء كفاحص في نهاية المطاف لمجمل المكونات التاريخية في الوعي وبعد ذلك، رسم ملامحه المستقبلية وأشكال انبثاقه في التاريخ. انه الأداة النظرية التي من خلالها يتم التمييز بين ما هو إيديولوجي من جهة، وما هو فائض ثقافي يوتوبي من جهة أخرى، بمعنى ذلك الذي يمكننا إدماجه في الحركة الثورية للوعي الراهن؛ الرجاء، يقول بلوخ: «يرتفع سويا حتى نفسه، انطلاقا من الحاضر وظلمته »(210)، وهو بذلك يستطيع أن يجعل: «فكر القلب دافعا ضوءه إلى الأمام، في اتجاه الوطن المثير،الذي هو نحن جميعا حيث نتقدم، حيث نطفح بطريقة حاسمة، لنداء مجيئنا، لكلمتنا الفصل». (211)

وان نحن اعتبرنا أن مبدأ الرجاء هو هذا الوعاء النظري الذي يحكم النسق البلوخي من بدايته إلى نهايته، ويوجه تصاعده النظري من الداخل، فان معانيه أو لنقل أدواره ووظائفه النظرية تتغير من مكان إلى مكان آخر. وحتى كان هذا المبدأ عند بلوخ الناضج، مثقلا بدلالات سياسية واضحة المعالم من جهة، وموجها من خلال ميول أنطولوجية قامت عليها «أنطولوجيا غير الموجود بعد»، فنحن نجده في «روح اليوتوبيا» يعني هذه الدلالات كلها، دون أن يكون معبرا عن دلالة دون

(209)Ibid., p. 245
(210)L'Esprit de l'utopie, p. 246 .
(211)Ibid., p. 246

أخرى. وعلاوة على ذلك، فنحن نجد فكرة الإيمان هي بالضبط مضمونه الحيوي الذي يرافقه بحيث انطبعت به كل انكشافاته النظرية.

لا يعني الإيمان عند بلوخ طبعا، ذلك المعتقد الديني البسيط، بل هو إيمان تاريخي وعملي، ولا ينفك يحتضن كافة المعتقدات الدينية الثورية. الإيمان مركزه الوعي اليوتوبي، بمعنى أن مركزه هو الإنسان كحامل لوعي التغيير والمستقبل. انه هذه المعارف والمعتقدات الديناميكية التي تمنح الذات أدوات دفاعها الذاتي في مواجهة كل التأثيرات الخارجية التي تنعكس سلبا على نموها وانبثاقها، وبالتالي فهي تمنحها إمكانية انصهارها في حركة التاريخ الحقيقية. «إن قلة الإيمان وهشاشته ،تضعف الروح التي تجد في هذه الحالة، دعما لها على التفتح،وعلى الاندفاع صوب الضوء،في حالة عدم وفرة العناصر بداخلها. »(212)

الرجاء عند بلوخ، هو نوع من الدفاع الذاتي عن ميول سيكولوجية إلى التغيير والتحرير، وقد تم تجاهلها أو حتى إقصاؤها من حركة التاريخ من طرف الفلسفة الماركسية الدوغمائية الرسمية. الرجاء شرط ذاتي للتغيير وقد تحول بانفتاحه على أشكال متنوعة من اليوتوبيات الثورية والتحررية، إلى فاعل في التاريخ، والى شرط موضوعي من أجل تحقيقه. وبلوخ يسعى إلى إدماج كل أشكال الوعي التاريخي التي تم اعتبارها شروطا ذاتية ناقصة وغير ضرورية في عملية التحرير. وعدم الانتباه لهذا النوع من الشروط في نظره، من شأنه أن يجعل من الإنسان كائنا مقذوفا بشكل اعتباطي في التاريخ، وبالتالي عاجزا عن الوقوف ضد الإيديولوجية السائدة، وعاجزا عن تغيير ذاته وتغيير العالم. يقول بلوخ: «وحده ذلك الذي لا يقتنع بالحديث فقط عن الأرض، بل أيضا (يتحدث) عن السماء التي (يبدو أننا) أخطانا بالتخلي عنها؛ وحده هذا يستطيع أن يعري إيديولوجيا الدولة البورجوازية والإقطاعية، وبالتالي يستطيع أن يتخلص من إغراء لعبها الكاذب». (213)

---

(212) L'Esprit de l'utopie, p. 205
(213) Ibid., p. 297

ليس الحديث عن «السماء» في هذا النص فقط، تأكيدا حاسما وقويا على أهمية الإيمان الديني وأهمية الروح الميتافيزيقية للفعل الاجتماعي وللفاعل التاريخي في صنع الصيرورة التاريخية، بل هو أيضا محاولة فلسفية حصرية، سعت إلى الإنصات للإنسان، من حيث هو ذات تفاعلية ومتقلبة المزاج في علاقتها بالتاريخ. ولعل بلوخ بذلك، كما يقول جيرار رولي، من أول الفلاسفة الماركسيين الذين حاولوا التشديد على المكونات الأخلاقية / العميقة/ في الإنسان. [214]، إن لم يكن الفيلسوف الوحيد من جيله الفلسفي. وليس التاريخ أبدا في تقدير بلوخ، تاريخا ماديا محضا؛ انه تاريخ الروح أيضا..ولا يتحول الإنسان أبدا في الصيرورة التاريخية البالغة التعقيد، إلى فاعل تاريخي ايجابي، في غياب أمزجته النفسية والروحية وميوله الإيمانية المتنوعة...أما التحرر، فهو مستحيل في غياب هذه الديناميكية الذاتية التحريرية..وفي هذا السياق التاريخي الدقيق، يستخدم بلوخ أحيانا مفهوم: «الوعي الاستباقي».انه مقدمة حقيقية لفلسفة أخلاق جديدة.

لقد كانت النظرية الماركسية في تقدير بلوخ، عاجزة تماما عن رصد وتفسير عدد كبير من المكونات الثورية للذات وتفاعلاتها المعقدة مع منطق التاريخ المادي الموضوعي، وبالتالي عاجزة تماما عن تفسير الصيرورة نفسها. وحين نجد بلوخ يقول بثقة كاملة بأنه: «ليس لنا أي فكر اشتراكي حقيقي».[215] بهذا التشديد الحزين واليائس، فهو في نظرنا يشير من بين ما يشير إليه، إلى هذا الإعراض الماركسي عن نظرية الأخلاق في النظرية التاريخية. انه يعتبر بان كيركغارد: «هو أول فيلسوف تجاوز على نطاق واسع largement في هذا الميدان، البرانية البسيطة، من حيث أنه فكر بعمق في ما هو منا ce qui est. de nous!». [216]، وهذا ليس فقط مجرد موقف شخصي عابر من كيركغارد، كما قد يبدو في الظاهر، بل هو تشديد قوي وصريح

(214) J. M. Palmier, « En relisant l'Esprit de l'utopie, ou Prière pour un bon usage d'E. Bloch », In colloque Goethe institut, op cit, p. 264 .
(215)L'Esprit de l'utopie, p. 297
(216)Ibid., p. 240

بلزوم الانفتاح على التراث من أجل اغناء النظرية الفلسفية الماركسية حول الإنسان، والاطلاع على بعض المضامين الأخلاقية الثورية في فلسفات الماضي، بغض النظر عن موقفنا الإيديولوجي منها.

و لا أعتقد أن علاقة مصنف «روح اليوتوبيا» بكانط أيضا،يمكن أن نفسرها بشكل موضوعي خارج هذا السياق الانفتاحي العريض لفلسفة بلوخ، وخاصة محور فلسفة الدين...وقد كان تأثر بلوخ بامانويل كانط أيضا لافتا للنظر، بحيث طبعت الفلسفة الكانطية بوضوح بعض ملامح وميول «روح اليوتوبيا»، الشيء الذي لا يمكن إنكاره، بل أن التأثير الكانطي على بلوخ كان أوضح في نحت مواقفه وتصوراته الغنوصية الثورية حول التراث والتاريخ بصفة عامة.. لنلاحظ كيف أن مفهوم «الشيء في ذاته» عند كانط، لا يعني فقط في تقدير بلوخ، أن هناك عالما مفارقا و ترنسندنتاليا تستحيل معرفته، بل شيئا آخر تماما. يقول بلوخ : «إذا كان» الشيء في ذاته هو هذا غير الموجود بعد، مثل ذلك الذي يدفع المعيش نحو الحلم في ظلمته ، نحو الخصب غير المعروف في الأشياء، وأيضا نحو كل فكر ممتلئ بالرجاء والاندهاش العميقين، فقد أمكننا القول... أن «الشيء في ذاته»... يتحدد بالضبط، من حيث هو إرادة للتوصل إلى وجهنا... كوجه لإرادتنا. (217)

هكذا إذن يتوحد مفهوم الرجاء البلوخي مع مفهوم الشيء في ذاته الكانطي، ويقتحم هذا الرجاء ذلك الفضاء النظري الكانطي ليصنع من هذا الشيء في ذاته، شيئا يجب البحث عنه في الحاضر، وبالتالي تعقب تجليه وانبساطه التاريخي الملموس.وقد قدم لنا بلوخ قراءة متميزة جدا لفلسفة كانط. فرغم أن الجدل الترنسندنتالي و «ممنوعاته المعرفية» في نظره،: «لا يعني شيئا آخر سوى جورا و تحصيل حاصل (طوطولوجيا)». (218) ، فإن ما هو أهم من ذلك هو كون: " كانط لم يكن غرضه هو الاقتصار على الأرضي terrestre، لأن فكرا نزيها وعظيما بشكل

---

(217) L'Esprit de l'utopie, p. 333
(218) Ibid., p. 213

استثنائي [كفكر كانط]، يرتهن أيضا وبقوة ،بأشياء رجاءه. (219)

هذا الانفتاح البلوخي على التراث الفلسفي المثالي، هو ما يجعل من فلسفته قراءة نظرية نقدية لهذا التراث الفلسفي، وهي عودة نقدية لان منطلقها ليس إعادة إنتاج المعرفة الفلسفية الماضية من باب الاستهلاك الباطل، بل انطلاقا من إيمان بلوخ براهنية بعض ملامح المعرفة الفلسفية الماضية ، في سبيل دفعها بقوة في اتجاه حركتها الحقيقية في التاريخ. (220)

وإذ نجد بلوخ في «روح اليوتوبيا»، كما يقول Philippe Ivernel: «لا يتوقف عن تصحيح كانط بهيجل، هيجل بكانط، الواحد والآخر بماركس، ماركس باللاهوت، واللاهوت بالماركسية»(221)، فذلك ليس تعبيرا عن رؤية فلسفية انتقائية عابرة، وليس(بالتالي) خلطا نظريا لا يعي ما يميز بين هذه التيارات وما يباعد بينها، بل لأن بلوخ لا يؤمن بالقيمة الفلسفية المطلقة لنظرية ما دون أخرى، رغم أنه في نهاية المطاف يدافع عن الماركسية بالضبط، ولأنه أيضا يعتقد أن المعرفة لا تفتأ تبحث عن طريقها إلى التحقق، مما يجعلها غير مستنفذة لطاقاتها في كل زمان.

وبالنتيجة، فهذه المعرفة لا يمكن أن تنفصل عن التراث إن كانت بالفعل معرفة موجهة بشكل كلي نحو المستقبل، والتراث بهذا المعنى، لا يمكن من جهته أن ينفصل عن الذاكرة لأن «الذاكرة وحدها، كما يقول بلوخ، هبة مهمة ومدهشة جدا، في قلبها [بالضبط] يتم الاحتفاظ بصفاء اللحظة المعيشة، بحيث يحتفظ بها مرة أخرى»(222). ومن واجب الإنسان في ارتهانه بهذه الذاكرة، أن يستوعبها أولا وأن يجعلها ثانيا،تنفلت من اكراهاتها التاريخية و بالتالي،دفعها إلى الإمام في كل مرة.

---

(219) Ibid., p. 217 .

(220) Dick Howard, « Marxisme et philosophie concrète : Situation de Bloch », op cit, p. 45

-" أن نرث [بالنسبة لبلوخ] معناه أن نؤدي ديون الماضي،من أجل أن نسترد الحاضر بين أيدينا. وما دام الماضي يعيش كدين، فان الحاضر لن يكون حرا أبدا ".

(221) Ph. Ivernel, « Actualité de l'utopie », Op cit p. 63 .

(222) L'Esprit de l'utopie, p. 314 .

الذاكرة في تصور بلوخ، هي هذه الرؤية الإنسانية التفاعلية مع الماضي. إنها رؤية فكرية منشرحة وسعيدة للتاريخ، و: «من واجب الفكر أن يخترق هذه النافذة، من أجل أن تتغير الأشياء واقعيا، ومن أجل أن يتم تقويم الناس واقعيا، أو من أجل أن يقوموا أنفسهم في نهاية المطاف.»(223) إن الذاكرة بالنسبة لفيلسوف اليوتوبيا، لحظة تاريخية إستراتيجية، للفحص النظري ولكل المراجعات الفكرية المختلفة الممكنة..

وظيفة الفلسفة بالضبط عند بلوخ، هي أن تجعل هذه الذاكرة دائما مشتعلة ودائمة الاندفاع نحو المستقبل، ودائمة التدفق الرمزي والدلالي. فالتعامل النقدي مع الذاكرة يعتبر إحدى مهام الفلسفة نفسها، غير: «أن الفلسفة يمكن أن تظل قائمة دون هذه المهمة، ولكن هذه المهمة غير ممكنة دون الفلسفة.»(224)

وإذا كان Howard على صواب حين يلاحظ بان النداء البلوخي المكثف، من حيث أنه موجه للفلسفة بهذا المعنى،أي من أجل أن تقوم بوظيفتها النقدية هذه: «ينسى بأن الفلسفة، في عالم الاستلاب، تعتبر نفسها، تعبيرا عن هذا الاستلاب». (225)، وأن هذا النداء علاوة على ذلك، لمن شأنه أن يجعل «النظرية تظل مجردة، وتخمينا (تكهنا) نظريا Speculation» (226) محضا، فان الدفاع عن الفلسفة بهذا الشكل عند بلوخ، لن يحجب قيمة المساهمة البلوخية ودورها في اغناء النظرية الماركسية و اغناء النقاش الفلسفي بشكل عام، وسيكون بالتالي «من الخطأ النظر إلى عمل بلوخ كشكل للانحراف "الصوفي" في الماركسية». (227)

لقد حاول بلوخ منذ كتابه «روح اليوتوبيا» أساسا، أن يجعل من مفهوم الكلية ذي الجذور الهيجيلية، مفهوما جدليا تاريخيا قادرا على أن يكون مفهوما نقديا. وما يميز

---

(223) E. Bloch, Traces (Spuren), trad., P. Quillet et H. Hildebrand, Gallimard, (les Essais), Paris 1968.

Paris 1968, p. 217 .

(224)E. Bloch, Traces, Op cit, p. 217 .

(225) Dick Howard, Op cit, p. 51 .

(226) Ibid., p. 51

(227)J. M Palmier « En relisant l'esprit de l'utopie », Op cit p. 266" .

مساهمته في هذا الصدد، هو أنه حاول أن يبين على خلاف ذلك، أهمية أشكال أخرى للموجود «غير الواعي بعد في المعرفة» و«غير المتحقق بعد».[228]

إن سعة مفهوم الكلية كما فحصه وحلله بلوخ الماركسي بشكل خاص جدا في نهاية المطاف، علاوة على انفتاحه وسلاسته النظرية، هو ما يميز مساهمته في هذا السياق. وان كان هذا المفهوم بنقديته، هو الذي سمح لبلوخ ب: «رد الاعتبار داخل الماركسية لأنتروبولوجيا مؤسسة للمتخيل، وللأمل المناضل»[229] ،فهو قد ساعده علاوة على ذلك، على جعل الخطاب الماركسي خطابا حيويا، يرفض أن يكون مكتملا ومغلقا.

يرى بلوخ، من هذا المنظور بالذات، أن: «لا شيء منته، ولا شيء مغلق من قبل، ولا شيء مثبت أصلا: من المهم أن نجمع العناصر التحتية المتناثرة؛ أن نستمر في التقدم انطلاقا (من التاريخ)، وما وراء التاريخ.»[230].

اليوتوبيا هي وعي اللانهائي، والكلية لا تعدو أن تكون منظورا تاريخيا مرتقبا بشكل احتمالي لا بشكل قاطع. إنها المنظور المرتقب الذي لا تفتأ اليوتوبيا تتعقب آثاره وخطواته . لقد أراد بلوخ عبر هذه الازدواجية النظرية بين اليوتوبيا والكلية، أن يجعل من الفكر الماركسي فكرا قادرا على استيعاب الماضي والتراث استيعابا أكثر جذرية وأكثر اقتدارا في الاشتغال على الصيرورة التاريخية، كما حاول أن يجعل منه خطابا إنسانيا تفاعليا مع التاريخ،ومنفتحا على مختلف التيارات الإنسانية الماضية.

راهن بلوخ الهيجيلي الماركسي منذ البداية، كما هو الشأن عند لوكاتش، على المفهوم الفلسفي للكلية الذي كان قد قوبل بالرفض من طرف الماركسية الدوغمائية ومن طرف الماركسية المتفتحة واليسارية مجتمعتين، وهذا كله في نفس الوقت الذي أراد

---

(228) J. M. Palmier, l'Expressionisme comme révolte, Payot Paris, 1983, p. 293 .

(229) C. P. Audard, Anthropologie marxiste et psychanalyse, In Hommages de G. Raulet, Op cit, p. 109

(230) L'Esprit de l'utopie, p. 334 .

أن يجعل منه مفهوما نقديا قادرا على التوغل في قلب الحياة اليومية، مفهوما قادرا على تعرية «الإيديولوجية البرجوازية» من الداخل، بمعنى في أدق تجلياتها المايكرو-سوسيولوجية، في الدولة وفي الاقتصاد وفي المجتمع.

في كتابه «مبدأ الرجاء»، أراد بلوخ أن يمنح حمولة واقعية قوية لمبدأ يبدو مثاليا وروحانيا بإفراط، فاعتبره حاملا لإرادة قوية على التحرر، وقد تصوره مبدأ خلفيا للعمل والفعل الايجابي في التاريخ بشكل استراتيجي. فهل يستطيع هذا الرجاء الذي قال عنه بلوخ بحماسة مفرطة في «روح اليوتوبيا»، أنه قادر على جعل الإنسان: «غير قابل للتدمير»[231] ،أن يتمثل التاريخ، ويتمثل الممارسة نفسها تمثلا ديناميكيا نقديا!

(231) L'Esprit de l'utopie, p. 331 .

القسم الثاني

الايدولوجيا والتاريخ

تقديم: نقد الاستلاب من منظور الجدل الكلي.

كان نقد الاستلاب مرحلة هامة في فكر ماركس بشكل عام. ولكن هذا المفهوم الذي يعتبر مركزيا في فكر لوكاتش وفكر بلوخ أيضا، تحوم حوله كافة المشكلات النظرية الشائكة،المتعلقة بالمسألة الإيديولوجية وبالإشكالية التاريخية ككل.

ما هي طبيعة هذا المفهوم الذي كثيرا ما تم التشكيك في قيمته النظرية، وما هي هذه المشكلات التي يثيرها ويطرحها على نطاق واسع؟

سنعمل الآن بالضبط على معالجة مفهوم الاستلاب، على ضوء كافة المفاهيم الأخرى التي تحوم حوله بصفة أو أخرى، على المستويين النظري والعملي، وذلك ما لن يتأتى لنا سوى إن نحن عالجنا أيضا مسألة الايدولوجيا.

لقد كان غياب مفهوم الاستلاب في فكر ماركس العجوز غيابا ملحوظا. ولكن إعادة إحيائه من طرف لوكاتش من جهة ومن طرف بلوخ من جهة أخرى، أبان عن كل المفارقات والحدود في الموقف الماركسي من المسألة الإيديولوجية.

كان نقد الاستلاب يعني، عند هذين الفيلسوفين، القيام بمراجعات واسعة لعدد كبير من المقولات: معالجة بعض المشكلات النظرية، كالعلاقة بين الوعي والعلم، وبين العلم والايدولوجيا والممارسة الاجتماعية، ثم مشكلة العلاقة بين الايدولوجيا

واليوتوبيا. وتعكس لنا هذه العناصر النظرية كلها، أصالة الفلسفة اللوكاتشية والفلسفة البلوخية. وتلك بشكل عام، محاور هذا القسم المتعلق بالايدولوجيا والتاريخ.

الفصل الثالث: الاستلاب / الايدولوجيا والنظرية الماركسانية:

أولا-مفهوم الاستلاب والمشكلة الإيديولوجية:

ليس الموقف الفلسفي أو العلمي من الايدولوجيا، في الحقيقة، موقفا من الصراعات السياسية والطبقية الدائرة في لحظة تاريخية ما، ولكنه أيضا موقف من الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد. انه موقف من التاريخ وحركة التاريخ و قوانينه وضوابطه. فبالنظر أولا إلى جملة المسائل النظرية التي تطرحها المسألة الإيديولوجية، وهي تخترق كافة الحقول الفكرية والعلمية، وبالنظر ثانيا إلى طبيعة المشاكل التي تطرحها، فيما يخص علاقة نظرية الايدولوجيا بمفاهيمها الخاصة من جهة، وعلاقتها بالواقع من جهة أخرى، فهي بذلك، دون أدنى شك، ملتقى ابستمولوجي بين كافة المشكلات ذات العلاقة المباشرة بالإنسان والتاريخ والمصير.ولهذه الأسباب كلها، فالمسألة الإيديولوجية تمتاز بحساسية كبيرة جدا،ويمكن القول بأنها القضية الأكثر نزاعية بين فلاسفة وعلماء هذا الجيل الفلسفي والعلمي الذي ينتمي إليه لوكاتش وبلوخ.

نقصد بالمسألة الإيديولوجية أولا تلك النتائج والحلول النظرية والعملية التي تترتب عن الموقف السياسي أو المذهبي، ونقصد بها ثانيا الطريقة ذاتها التي يتم بها بناء وتأسيس المفاهيم النظرية داخل الخطاب بشكل مفصلي. والمفاهيم هنا، ليست مجرد مقولات اعتباطية يتم عبرها تمرير الموقف الإيديولوجي، وإنما أيضا محمولات تاريخية جد معقدة، يعتبر مجرد استخدامها أو الإعراض عنها داخل النظرية، موقفا معينا من الواقع والمعرفة نفسهما. ومن حيث أن المفاهيم، ليست معارف محددة ومنتمية إلى حقل معرفي ودلالي وعلمي واضح التضاريس والبنيات،لأنها تخترق حقولا معرفية متباينة وأحيانا متناقضة، فنحن سندرك على التو لماذا تبقى هذه

المفاهيم مكانا لتداخل معرفي وتاريخي ولتقاطعات ابستمولوجية لا حد لها، ولماذا ستبقى دائما أشكالا من الوعي وأشكالا من التحليل والضبط، صعبة الرصد والتفكيك.

مفهوم الايدولوجيا، في اعتقادنا، مفهوم يصعب الإمساك بمضامينه بدقة. فالأمر يتجاوز التعريف النظري لظاهرة تاريخية أو سوسيولوجية اسمها الايدولوجيا، وهذا المفهوم يحيلنا على مضامين أخرى للوعي الإنساني تخرج عن إطار الايدولوجيا والفكر الإيديولوجي. فالوعي في حقيقته، لا يعني فقط وعي المضامين الإيديولوجية في فكر ما، أو الاقتدار الفكري على معاينة تجلياته وملابساته في الواقع، ولكن علاوة على ذلك، الاقتدار على طرح فكر مغاير وبسط منظورات عملية بديلة للإنسان والتاريخ. ولما كان الفكر ذا طابع سيروري و صيروري في علاقاته المعقدة بالتاريخ، ومن حيث يخضع لجملة من التحولات من مرحلة تاريخية إلى أخرى، فان الصعوبة في تحديد المفاهيم ذات العلاقة بالمسألة الإيديولوجية، تكمن بالضبط في عدم إمكانية استحضار كل الشروط المحددة لنشأة الفكر الإيديولوجي بشكل شمولي، لأن الظاهرة الإيديولوجية، علاوة على كونها ظاهرة سوسيولوجية محددة المجال والفاعلين، تعتبر أيضا التعبير التناقضي الأكثر تشابكا عن هذه العلاقات، حين توضع في قلب صيرورة تاريخية..

وفي هذا السياق بالذات، لا يمكن تفسير النظرية الإيديولوجية في الفلسفة الماركسية، سوى من هذا المنظور التناقضي والنزاعي.ومن هذا المنظور نفسه سنتوقف عند نظرية الاستلاب كما تصورها لوكاتش وكما تصورها بلوخ أيضا.فمن خلال هذه النظرية بالذات، سنرى مساهمة لوكاتش وبلوخ في تجديد نظرية الايدولوجيا..

والتحديد الماركساني للايدولوجيا في حد ذاته، علاوة على تعيينه لمجمل الخصوصيات المختلفة للفكر الإيديولوجي، وإشارته إلى الطبقة الاجتماعية التي تمارس الايدولوجيا، هو أيضا توظيف لمجموعة من المفاهيم النظرية التي عبرها

يبحث ماركس عن أصول هذا الفكر. وقد كانت هذه المفاهيم تتغير أو تقصى (وهذا حال مفهوم الاستلاب على الخصوص)، كلما تبين أنها ناقصة الكفاءة النظرية، وغير متمكنة من الاضطلاع بوظيفة تحليلية نقدية. لذا فما دام أن هذه المفاهيم خاضعة للتحويل، وحاملة لمضامين متباينة، وما دام أنها ذات أصول تاريخية معقدة، فان الموقف النظري منها، يعتبر في نهاية الأمر، تحولا في الموقف الإيديولوجي نفسه.

يعكس الانتقال النظري في فكر ماركس، علاوة على ملامح التطور الفكري، تطورا في الموقف الفلسفي، بمعنى تحولا في الموقف من الفلسفة بالضبط، و لوكاتش وبلوخ كمدافعين عن الفلسفة، في تحليل الأول للتشيؤ، وتحليل الثاني لليوتوبيا، بمعنى من خلال مواقفهما من مفهوم الاستلاب، ليسا ببعيدين عن هذا النقاش. ومن هنا يمكن القول، أن نظرية الايدولوجيا بالتحديد، هي أكثر من موقف من «الفكر البورجوازي»، بمعنى أنها كذلك مجموعة من الأطروحات المختلفة حول المعرفة والعلم والوعي والتاريخ: إنها نظرية حول بنية الوعي.وهي في نهاية التحليل، تعبير قوي على الموقف من فردريك هيجل بالتخصيص.

نظرية الايدولوجيا، نظرية متلاحمة ومتكاملة، وذلك ما يفسر تلاحم المفاهيم أيضا، وارتباطها بمختلف القضايا الفلسفية الثقافية والسوسيو- اقتصادية، وهي مفاهيم متحركة في كل الاتجاهات، بل قد تقوم أحيانا بوظائف متعددة تتجاوز حقلها النظري الخاص: وبالنتيجة فهي مفاهيم تنمو في دائرة الفلسفة.

حقا، لا تمتاز كل المفاهيم بهذا التعدد الوظيفي، فذلك سيكون انكارا لقوة ومشروعية المفهوم ثم فعاليته العلمية أيضا، ولكن وجود كثير من المفاهيم المتنقلة، التي يعتبر مفهوم الاستلاب نموذجها النظري الأقوى، هو ما يسمح لنا بالتأكيد على أن قوة هذه الأدوات تكمن في ديناميكيتها النظرية بالضبط، وهي تفسر لنا كذلك خصوبة مضامينها وتنوع منظوراتها المعرفية. وحركتها الديناميكية ذهابا ومجيئا، بين النظرية والممارسة، وهي بالذات لغز الإشكالية الفلسفية اللوكاتشية والإشكالية

الفلسفية البلوخية.

كانت علاقة الفكر الماركساني بالمفاهيم النظرية إلى حد بعيد علاقة نقدية لا شك فيها، وهي تكشف لنا بوضوح لا بأس به، استيعاب ماركس النقدي لأهم القضايا البنيوية في المجتمع الحديث. ولكن تحولها، بمعنى تحول الموقف من بنية المجتمع الحديث كان يثير باستمرار طابعها الإشكالي، وبالتالي حدود التصور الماركساني..

وإذا نحن عرفنا بان المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا في تأسيس نظرية ماركس، هي ذاتها المفاهيم المتميزة بحضور قوي لهذا الطابع الإشكالي، فلاشك أننا سندرك، لماذا يعتبر مفهوم الاستلاب الذي يخترق هذه النظرية، مفهوما مركزيا بالنسبة للوكاتش وبلوخ، ولهذا سيكون مثيرا للنقاش، ومعلنا تحولا في مسار النظرية نفسها.

لن يكون تطور الموقف النظري من مفهوم الاستلاب، مثيرا للجدال فقط، كانتقال من مرحلة نظرية إلى أخرى، ولكن كذلك فيما يتعلق بطبيعة المفاهيم والتصورات المرتبطة به بشكل متفاوت.

سيكون ذلك دلالة على تحول الموضوع الخاص للنظرية واهتماماتها أيضا، وسيعني على صعيد آخر، أن تحول هذا الموضوع هو الذي كان يستلزم مراجعة هذا المفهوم الحساس بالذات. وماركس لم يكن يراجع أدواته النظرية بمعايير نظرية خالصة، ولكن أساسا بناء على قبوله أو رفضه لجذورها الميتافيزيقية، ومضامينها وحمولاتها الفكرية على صعيد الممارسة، ومن خلال حركة التطور التاريخي المستمر والسريع التي كان يشهدها المجتمع الحديث.

إن مجرد إلقاء نظرة سريعة على المفاهيم المركزية للمسألة الإيديولوجية، يبين لنا بوضوح كل ملامح الأزمة المفاهيمية التي عانت منها النظرية الماركسية. ويمكن القول أن أقوى النقاشات النظرية في هذا الإطار كانت في العمق، مجرد انشغال إيديولوجي، كان يتم على مستوى النظرية والتنظير الاحتمالي. فالحافز على هذه النقاشات التي نشطت على مدار سنوات عديدة، لم يكن حافزا علميا يتوخى تطوير

وإثراء مضامين النظرية، بل فقط إحدى متطلبات العمل السياسي والنضال الإيديولوجي الذي كانت تمليه حسابات سياسية، في ضرورة مواجهة الايدولوجيا البورجوازية. وبالنتيجة، فان هيمنة الانشغال الإيديولوجي على الانشغال النظري هو ما يفسر لنا لماذا ظل البعد التناقضي حاضرا حضورا مكثفا في أهم الأدوات النظرية الماركسية، كما يفسر لنا، علاوة على ذلك، لماذا ظلت هذه الأدوات عرضة لكل أنواع التشويه و التزييف والخلط النظري.

لقد كان الاتفاق النظري الكامل بين ماركس وانجلز. بالنسبة للفكر الماركسي، اقتناعا راسخا ولا يمكن التشكيك فيه أبدا. وكان لوكاتش وبلوخ من أوائل الذين حاولوا الكشف عن عدم صحة هذه «الدوغما» القاتلة. ونحن نجد في فكرهما ملاحظات وإشارات متعددة ، بطريقة أو بأخرى، إلى بعض أشكال الاختلاف بين ماركس وانجلز. والغرض من هذه الملاحظات، لم يكن هو اختلاق التشويش النظري على فكرهما، وإنما على العكس من ذلك، القيام بمراجعات جريئة قصد تصحيح بعض التفسيرات المغلوطة، وبالتالي التنبيه إلى بعض النتائج النظرية الكارثية التي تترتب عن هذه التفسيرات.

كان ماركس ينوي تخصيص أحد كتبه للحديث عن مفهوم الجدل، وتحليل معانيه ومضامينه تحليلا نظريا دقيقا، وذلك نظرا للقيمة الخاصة لهذا المفهوم. غير أن هذا المشروع -لسبب أو لأخر- لم يعرف طريقه نحو التحقق. وهذا الغياب، كان يعني ثغرة واضحة داخل النظرية الماركسية. فحضور مثل هذا المشروع كان كفيلا بإبعاد كثير من أشكال اللبس النظري التي لم يسلم منها، في نهاية المطاف لوكاتش وبلوخ نفسهما.

وفي نظر **لوسيان سيف**: «إذا كان التصور المادي للمعرفة والتصور المادي للعالم، يتبعان في الفكر المعاصر تطورا غير متكافئ، فان اللاتكافؤ بين الجدل والمادية بشكل

عام، ليس أقل منه. فاليوم أيضا، ما زال الجدل هو طابع الفلسفة الماركسية المفهوم بدرجة أقل في غالب الأحيان، والأكثر إثارة للنزاع في الغالب أيضا.» (232)

انصبت كثير من الدراسات على محاولة تحديد المضامين الحقيقية للجدل، كما أن دراسات أخرى بالمقابل،حاولت التأكيد على سقوط محتوياته الماركسية، وحاولت إفراغه من كل مضمون علمي. وإذا كان الفكر الماركسي المعاصر، قد حاول تطوير المعاني التي أعطاها ماركس للجدل، انطلاقا من الحداثة المتأخرة، بمعنى انطلاقا من التطورات المختلفة التي شهدها المجتمع الحديث، فنحن نلاحظ، رغم ذلك، أن إشكالية التأسيس الكرونولوجي للمفاهيم في فكر ماركس، ما زالت تعرقل إلى حد ما،مثل هذه المحاولات النظرية، إن لم تكن تشغل حيزا مهيمنا على اهتمامات هذا الفكر.

في سياق الحديث عن معاني مفهوم الجدل، لا بد من الاصطدام بمجموعة من الاكراهات النظرية، بحيث يتطلب الأمر تحديد الموقف من كل القضايا النظرية التي تطرحها الماركسية، وتحديد هذا الموقف لن يتأتى سوى إن تمكننا من استيعاب كل التعقيدات التي تكتنف المفاهيم والمقولات وتحوم حولها. والصعوبة بالضبط تتعلق خاصة بالمفاهيم التي لا يمكن السيطرة على استعمالاتها النظرية بشكل كلي، وهذا ما ينطبق بالتحديد وبقوة على مفهوم الاستلاب.

وفيما يخص مفهوم الجدل بالتحديد، فان المشكل يشمل حقولا معرفية متعددة يكاد يكون هذا المفهوم إحدى الخصوصيات المركزية لكل منها على حدة، في الوقت الذي لا نرى فيه كيف يمكن له أن يقوم بهذه الوظائف النظرية كلها،دون أن يؤثر ذلك على قيمته العلمية، ودون أن يفقد فاعليته النظرية وقوته الإجرائية.

وان افترضنا أن ماركس وانجلز: «لا يمنحاننا نفس الصورة عن الجدل المادي».

---

(232) L. Sève, Introduction à la philosophie marxiste, op cit, p. 439

(233) فنحن سندرك بالضبط، لماذا يظل هذا المفهوم موطن الإشكالية الفلسفية للاستلاب في الفلسفة اللوكاتشية و البلوخية.

لطالما تساءل الفلاسفة الماركسيون عن القوانين الحقيقية للجدل المادي، فكان ذلك مثيرا لخلافات نظرية لا حصر لها، وكان السؤال يتشعب ويكبر كلما طرحت مسالة الحقل المعرفي الذي يعتبر الجدل احد ركائزه وقوانينه الخاصة، إذ لم يتحدد قط،هل يتعلق الأمر بقوانين للطبيعة والمعرفة العلمية، أم بمجموعة من المقولات الأساس في بناء التاريخ والمجتمع، أم بهذه الحقول كلها في آن واحد.

وبالنتيجة، يبدو أن مسألة الجدل مرتبطة بقوة بكل التضاريس النظرية الممكنة والمحتملة، ولعلها لهذا السبب مسألة لا تنفصل عن السؤال حول أصول الفكر الماركساني بالكامل، بحيث أنه يستحيل معرفة حقيقة الجدل المادي، دون التعرف أولا على المصادر التي استقى منها ماركس مقولاته المركزية الأخرى. فإشكالية التاريخ لم تكن مثيرة للخلاف النظري فقط فيما يخص الجدل، بل كانت تشمل أيضا مشكلة الطابع العلمي أو الإيديولوجي في المفاهيم والمقولات. فحين كان الماركسيون يحاولون تحديد تاريخ ميلاد الجدل المادي التاريخي في شكله المكتمل كمفهوم علمي في فكر ماركس، فان اهتمامهم هذا لم يكن فقط منصبا على مفهوم الجدل، وإنما كان في العمق مساءلة لعلاقة فكر ماركس بالفلسفات الأخرى وبتاريخ الفلسفة بإجمال، وبالتالي مساءلة لمختلف المضامين والمحتويات التي تملئ المفاهيم والمقولات الماركسية كلها.

وكان الموقف الماركسي المتحفظ من تاريخ الفلسفة أو الرافض له، مطابقا تماما للموقف نفسه من التراث الثقافي والفني والديني، بحيث تم اعتبار هذا الأخير متجاوزا بشكل كامل.وهذا ما حاول بلوخ في نظرية اليوتوبيا، أن يبين بطلانه وتجنيه البالغ على التاريخ.

---

(233)L. Sève, Ibid, P. 444 .

تكتسي علاقة الماركسية بتاريخ الفلسفة،أبعادها الأكثر تعقيدا بالتحديد،بمجرد ما تطرح مسألة العلاقة بين الفكر الهيجيلي والفكر الماركسي. فالموقف من هيجل، غالبا ما كان يمثل السبب الأول للاختلاف النظري، وإذا كان صحيحا أن هذه الخلافات ناتجة عن عدم وضوح موقف ماركس نفسه من فلسفة هيجل، فان هذا السبب لا يكفي لوحده في تفسير كل تفاصيل هذه الخلافات والنزاعات الحادة. وقد كانت بعض المناقشات في هذا الإطار، مفتعلة إلى حد بعيد.وقد أنبنى الموقف من هيجل أساسا على اعتبارات إيديولوجية،لا ترى في هيجل سوى ذلك المنظر الأمين للسلطة السياسية في عصره والذي يجب بالتالي الابتعاد عن فكره. لقد كانت هذه المناقشات موجهة ضد هيجل بشكل خاص.

يقول ماركس: «ليس منهجي الجدلي فقط، مختلفا من أساسه عن المنهج الهيجيلي، بل هو بالضبط نقيضه الحقيقي. (..)

بالنسبة لهيجل، فان حركة الفكر التي يشخصها تحت اسم الفكرة هي خالقة الواقع *demiurge de la réalité الذي ليس غير الشكل الفينومينولوجي للفكرة. أما بالنسبة لي، فان حركة الفكر، على خلاف ذلك، ليست غير تبصر Reflexion الحركة الواقعية، منقولة ومتموضعة في دماغ الإنسان». (234)

وهكذا فأول ما يثير الانتباه في هذا القول،هو تركيزه على تبيان الاختلاف الكامل

---

(234) Karl. Marx, Le Capital, Livre I, Postface de la 2ème édition allemande, trad., J. Roy, éd Sociales ; Paris 1977, p. 21 .

*-La notion de démiurge revient à penser la réalité comme une création, puis de réduire celle-ci à une fabrication. L'histoire des civilisations et la continuité des traditions culturelles montrent que le thème du démiurge est largement réparti et singulièrement constant au cours de l'histoire humaine.
https://www.universalis.fr/encyclopedie/demiurge. Consulté 23 Septembre 2021.

* -Le mot vient du **grec** δημιουργός, démiourgos, formé de « démos », signifiant « gens du commun » (soit « peuple ») et de « ergon », « travail ». Littéralement, le mot signifiait artisan ou fabricant.

*-Démiurge (الصانع) تعني هذه الكلمة عند أفلاطون الرب ،الخالق/ خالق الكون المادي

بين المنهجين، ولكن هل يكفي هذا لكي يسهل التمييز بين المنهجين، ولكي نتوصل بسهولة إلى نفي كل علاقة فلسفية بينهما؟

لا يمكن للفكر الماركسي أن يكون معزولا عن أصوله الفلسفية والثقافية المختلفة، ولكن أهم هذه الأصول، لا يمكن أن ندرسها خارج إطار الفلسفة الهيجيلية. وإذا كانت علاقة ماركس بهيجل أمرا لا يمكن التشكيك فيه، فان ما يثير الإشكال هو بالتحديد - وهذا نعثر عليه في الفكر البلوخي والفكر اللوكاتشي- نمط هذه العلاقة. فالإشكال هنا لا يتعلق فقط بإفراغ الأدوات النظرية الهيجيلية من محتوياتها المثالية والروحية، بل يشمل أيضا تلك المضامين نفسها التي يفترض أنها خضعت للتغيير والفحص الدقيق.

وبالنظر إلى هذا السياق النظري المركب، فان المشكل يتجاوز الطريقة التي تتحول بها مسارات بعض المضامين الفلسفية إلى الطريقة نفسها التي تتحول بها مفاهيم نظرية هيجيلية إلى مفاهيم مغايرة تماما. فان حق لنا أن نعتبر بأن مفهوم الاستلاب الهيجيلي - الذي يمثل الأساس الذي قامت عليه «فينومينولوجيا الروح». يظهر باستمرار في فكر ماركس الشاب، أو أنه محور كل انشغالاته النظرية في هذه الفترة، فان المشكل يبدأ بالضبط حين ندرك أن مفاهيما مغايرة عند ماركس الناضج تتكون من مضامين نظرية قريبة جدا من مضامين مفهوم الاستلاب الهيجيلي. والمشكل لا يتعلق فقط بظهور هذا المفهوم عند ماركس في معاني متعددة وبحمولات فلسفية متباينة التجلي الامبريقي، وإنما أيضا باختفائه النهائي في مرحلة النضج[235].

وإذا كان الموقف من مفهوم الاستلاب هو في نفس الحين، الموقف من الفلسفة الهيجيلية، فذلك راجع إلى كون هذا المفهوم سجل حضورا قويا وعميقا في هذه الفلسفة. فبما أن تجاوز الاستلاب عند هيجل، كان يعني بالنسبة له تحقق الجدل المثالي، فان حضور مفهوم الاستلاب، لم يكن فقط إقرارا بوضع معرفي يبعد الذات

(235) Auguste Cornu, « L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach, et Marx », In La Pensée, Mars / Avril 1948, pp. 68– 72 .

عن تلمس معالم موضوعها، وإنما أيضا عزما على تخطي هذه الظاهرة المعقدة نفسها،عبر إلحاق الذات والموضوع معا بدائرة الجدل المثالي.وبناء على هذا البراديغم المركب، نستطيع أن نفهم كيف أن حضور مفهوم الاستلاب عند هيجل لم يكن لينفصل لحظة واحدة عن جدله المثالي، لأن هذا الحضور لم يكن يعني أكثر من مرحلة من مراحل ترعرع وبالتالي تحقق هذا الجدل بالتحديد. ويوجد الاستلاب في قلب السيرورة والصيرورة معا، لا خارجهما، حتى حين يتم تجاوزه.

وإذا كان من المشروع القول أن مفهوم الاستلاب هو المفهوم الأكثر حضورا في الفينومنولوجيا، فان نفس المشروعية تتأكد لدينا كذلك، فيما يتعلق بالمخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام 1844. وقد كان جوهر المجهود النظري لماركس في هذه المخطوطات، يكمن بالضبط في محاولته تطبيق المنهج الهيجيلي ومفهوم الاستلاب بالضبط، في دراسة بعض المشكلات وبعض الظواهر السوسيولوجية والاقتصادية التي كان قد أثارها وحللها المنظرون الاقتصاديون الكلاسيكيون للمجتمع الحديث.

ولئن كانت المضامين الفلسفية وميولها النظرية فيما يتعلق بمفهوم الاستلاب عند ماركس الشاب، تختلف عن مضامين نفس المفهوم في شكله الهيجيلي، فان كثيرا من البصمات الهيجيلية، لم تنسحب نهائيا من ثنايا التحليلات النظرية للمخطوطات. غير أن تقويمنا لهذه البصمات في الفكر الماركساني، علاوة على تقويمنا لها في فكر لوكاتش وفكر بلوخ، سيكون تقويما مجحفا، إذا نحن نظرنا إليها بشكل حصري، من زاوية تبعيتها الميتافيزيقية والمنطقية لأولويات المنطق الهيجيلي.

كان التأثير الذي مارسه المنهج الهيجيلي على فكر ماركس، لوكاتش وبلوخ ،وبشكل لا يمكن إنكاره، عنصر قوة من الدرجة الأولى. فالنقد الماركساني لأطروحات الاقتصاد السياسي لم يكن ليصير نقدا حادا وقويا،ومجددا على صعيد النظرية لدى ماركس، لولا استعانته بمفهوم الاستلَاب الهيجيلي بالتحديد.ولم يكن لوكاتش ولا بلوخ ليستطيعا رد الاعتبار للفلسفة وإنقاذ بعض الظواهر

السوسيولوجية والثقافية من الهذيان الدغمائي، لولا اكتشافهم بكيفية مجتهدة لهيجل.

لقد كان مفهوم الاستلاب بالنسبة لماركس الشاب وحتى بالنسبة الناضج، تلك القاعدة الفلسفية الصلبة التي استطاع من بفضلها أن يجدد كثيرا من مسارات وأسئلة النظرية الاقتصادية الحديثة. ولعل الأبعاد الفلسفية العميقة التي يتمتع بها هذا المفهوم النظري ذي الأصول الاقتصادية والحقوقية،والتي كان هيجل سباقا إلى إعلانها وإثارة الانتباه إليها [236] ،هي التي أضفت طابعا فلسفيا نقديا متميزا على باقي المقولات الاقتصادية التي قامت عليها مواقف ماركس في حقل علم الاقتصاد، وهي التي فتحت بالتالي مجموعة من الآفاق والمنظورات العلمية الخصبة في وجه هذه المقولات.

وبالنظر إلى هذا الحضور القوي لمفهوم الاستلاب في أبحاث ماركس الشاب،فقد كان هذا المفهوم فعلا، مركزا نظريا ديناميكيا تجتمع وتفترق حوله كل المفاهيم الاقتصادية الأخرى، بل أن هذه المفاهيم، كانت ستظل في واقع الأمر ذات طابع وصفي ومحايد،لو أنها وردت عند ماركس في سياقات نظرية يغيب عنها هذا المفهوم. والرهان على هذه الفرضية، هو ما يمثل الأساس الذي يسند المواقف اللوكاتشية و البلوخية المشتركة من مسألة الاستلاب.

ثانيا- مشكلة الاستلاب: بين ماركس الشاب وماركس الناضج:

من المعروف أن ماركس الناضج خاصة في كتاب «رأس المال». لا يتحدث قطعا عن مفهوم الاستلاب بنفس الطريقة التي تحدث بها عنه في المخطوطات، بل ربما كانت عودة هذا المفهوم من جديد، عودة عرضية وعابرة،ولا تعدو أن تكون إحدى مقتضيات الإشارة والوصف والتذكير. ولكن هل يعني تعويض مفهوم الاستلاب بمفهوم فيتيشية البضاعة، قطعا كليا مع هيجل، وبالتالي تأكيدا صريحا وواضحا على

(236) Emile Bottigelli, Présentation, In Karl. Marx, Les manuscrits économico - philosophiques, 1844, op cit P. L. V .

تجاوزه النهائي، أم أنه مجرد تحويل لبعض المضامين الجزئية ؟ . هل يعتبر ذلك تحولا في مفهوم الاستلاب بالذات، أم تحولا في الرؤية الفلسفية بالكامل؟

كتب Emile. Bottigelli في تقديمه لمخطوطات 1844 : «ما زال ماركس [هنا] يقبل قسما لا يستهان به من مقولات الاقتصاد البورجوازي. إننا نجده حقا يدرك تاريخية الأشكال الاجتماعية، ويرى منذ الآن، كنتيجة لهذا التطور، انقسام الإنسانية إلى طبقتين متضادتين، غير أن الفكرة الهيجيلية في ذاتها، تلك التي تخص نمو المتناقضات، مازالت هي التي تقود العبور من نظام اجتماعي إلى آخر»(237).

يبدو أن هناك ملامح هيجيلية واضحة في ثنايا التحليل الاجتماعي الذي حاول ماركس القيام به في المخطوطات، غير أننا لا يمكن أن ننفي الطابع الايجابي لحضور هذه الملامح، وبالتالي البعد النظري والعملي الهام والناتج أساسا عن تسرب مجموعة من المفاهيم الهيجيلية إلى داخل المخطوطات الماركسانية. وإذا كانت المتناقضات الهيجيلية المرتبطة بمفهوم الفكرة، قد أعاقت ماركس الشاب عن فهم أشكال التناقض المفسرة للانتقال التاريخي الواقعي من نظام اجتماعي إلى آخر، فإنها قد مكنته على الأقل في المخطوطات من إدراك الوجود الفعلي لمثل هذا الانتقال؛ ودون أن نذهب مع لوكاتش في قوله أن التصور الاقتصادي الهيجيلي: «يكشف لنا عن معرفة حقيقية لبنية المجتمع البورجوازي الحديث.» (238) فإننا سنقول أن التصورات الهيجيلية دون أدنى شك، كانت المنطلق الفلسفي الحاسم في تحديد الملامح الكبرى للرؤية الماركسانية حول هذا المجتمع.

كتب ماركس مبديا رأيه في الفينومنولوجيا: «إن عظمة فينومينولوجيا هيجل ونتيجتها النهائية،تكمن.. . من جهة، في كون هيجل يدرك إنتاج الإنسان انطلاقا من ذاته من حيث هو سيرورة، و(يدرك) الموضوعية من حيث هي لا موضوعية،

---

(237)E. Bottigelli, p. LXV II
(238)G .Lukacs, Le Jeune Hegel: Sur les rapports de la dialectique et de l'économie, trad., Guy. Haarscher et R. Le gros, Gallimard, Paris, 1981. p. 137

كاستلاب وإقصاء لهذا الاستلاب. . إذن لأنه يدرك ماهية العمل ويتصور الإنسان الموضوعي الحقيقي بما أنه واقعي، كنتيجة لعمله الخاص»(239).

وماركس الشاب الذي يقر هنا بكل وضوح، بالتفوق الفلسفي الذي تميزت به فينومينولوجيا هيجل، مقارنة مع باقي الإرث الفلسفي المثالي، لا يفوته أن يسجل كثيرا من مواطن القصور في هذا التفوق.

لقد أدرك هيجل أن ظاهرة الاستلاب تقترن تاريخيا بكل الظواهر المعرفية حانها القائمة، كما أنها تعكس كل تفاصيل هذا الظواهر، واستخلص هيجل من ذلك أكثر النتائج النظرية دقة وعمقا، غير أن الطريقة التي يقترحها هيجل من أجل انتزاع هذه الظاهرة من الحياة العملية، أو على الأقل، التقليل من هذا الحضور في حياة الإنسان، لا تنال رضى ماركس الكلي. ويتبين لنا ذلك في الملاحظة الماركسانية التالية: «ليس تاريخ الاستلاب كله، وتكرار هذا الاستلاب [بالنسبة لهيجل]، شيئا آخر غير تاريخ إنتاج الفكر المجرد، بالمعنى المطلق للفكر التجريدي Speculative. إن الاستلاب إذن، وبشكل خاص، ذلك الذي يميز هذا الانتزاع ونفيه، يكون داخل الفكر ذاته، تعارضا بين في-ذاته En- soi ومن أجل ذاته Pour-soi... بين الموضوع والذات. بمعنى تعارض بين الفكر المجرد والواقع الملموس أو الملموس الواقعي.»(240)

هكذا نلاحظ إذن، انطلاقا من هذا النص، أن ماركس لا يرفض فقط محتوى الاستلاب الهيجيلي من حيث هو محتوى منطقي محض، بل يرفض أيضا تاريخيته المجردة، من حيث أن هذه التاريخية لا تمارس فعلها ونشاطها إلا على صعيد الفكر المجرد بالضبط. وقصور المنطق الهيجيلي، لا يتجلى لنا فقط بالنسبة لماركس، في الذات التي لا يكاد فعلها انطلاقا من هذا المنطق،يظهر خارج دائرتها الخاصة، بل أيضا في الموضوع الذي قد لا يتمتع، كنتيجة لذلك، بخارجيته في الواقع: «تماما كالماهية [فنحن نجد] أن الموضوع هو دائما بالنسبة له [هيجل] ماهية مفكرة، والذات أيضا

(239)K. Marx, les manuscrits de 1844, op cit, p. 132 .
(240)Les manuscrits de 1844, P. 130 .

دائما وعيا أو وعيا لذاته، أو بالتحديد، فإن الموضوع لا يظهر إلا كوعي مجرد، والإنسان كوعي لذاته. ولهذا السبب فإن الأشكال المختلفة للاستلاب، والتي تظهر في الفينومنولوجيا ليست إلا أشكالا متغيرة للوعي وللوعي لذاته.»(241)

ورغم أن الاستلاب الهيجيلي، يقر بوجود التناقض كاحدى خصوصيات الحركة الفعلية بالنسبة للإنسان، فهو يظل عاجزا عن استيعاب المتناقضات الواقعية والحقيقية في هذا الفعل، ويظل المنطق الهيجيلي، حتى إن نحن اعتبرنا أنه: «يأخذ بعين الاعتبار، ودون أدنى تحفظ، كل المتناقضات التي يلتقي بها... ويبذل مجهودا مستمرا من أجل تفسير الماهية والحركة وقوانين هذا الطابع المتناقض»(242)، منطقا بعيدا عن تمثل الجذور الحقيقية بمعنى التاريخية، لظاهرة الاستلاب في حياة الإنسان.و نفي الاستلاب عند هيجل، من حيث هو افتراض مجرد وتخميني، بمعنى من حيث هو تأسيس عقلي محض لهذا الإقصاء، لا يسعه إلا أن يبتعد عن تلمس التعقيدات العملية والصعوبات التاريخية المتعددة التي تكتنف كل نفي فعلي وحقيقي لظاهرة الاستلاب.

يقول ماركس متحدثا عن هيجل: «إن نفي الاستلاب يتحول إلى تأكيد للاستلاب، وبعبارة أخرى، فإن هذه الحركة من الخلق الذاتي Engenderment de soi والموضعة بذاتها، بالنسبة لهيجل من حيث هي استلاب وتنازل لذاته، هي التمظهر المطلق للحياة الإنسانية، وهو نتيجته الأخيرة، تلك التي تمثل هدفها الحقيقي، المشبع بذاته، من حيث تمكنت من تحقيق ماهيتها.»(243)

حين يصف لنا ماركس مظاهر ما يعتبره قصورا نظريا في مضامين المنطق الهيجيلي، من حيث هي مضامين مثالية، فهو يرمي من وراء ذلك إلى البحث عن مضامين مادية لهذا المنطق، تفهم وتفسر بعمق قوانين الفعل الإنساني في تطوره

---

(241)Ibid. p. 132

(242)G. Lukacs, Le jeune Hegel, T II, p. 344

(243)Les manuscrits, p. 144

التاريخي. وبعبارة أخرى، فإن السياق النظري الذي فيه تم تأسيس علم التاريخ عند ماركس، لم يكن منفصلا عن السياق الذي وردت فيه أهم الانتقادات الماركسانية للمنطق الهيجيلي، على أساس أنه منطق يتجاهل قوانين الحركة التي ترفض الاندماج في المسار التاريخي المؤدي إلى تحقق الفكرة المطلقة.

لا يؤمن المنطق الهيجيلي من زاوية النظر الماركسانية، بالمتناقضات والاختلافات التاريخية إلا من حيث تسمح لنا بفهم الطابع الكوني والوحدوي لحركة التطور التي تقودنا في النهاية، إلى تحقيق الفكرة المطلقة كتتويج أخير لمسار هذه الحركة.

إن «**الفينومنولوجيا**»، يقول H. Lefebvre: «تفهم الاستلاب الإنساني، مع الأسف، بشكل سيء. ففيما يتعلق بما يحقق الإنسان - عالم الانتاجات الموضوعية والأشياء المخلوقة من طرفه - فإن هيجل يرى استلابا. وفيما يخص الأشياء والقوى الإنسانية التي تأخذ الشكل الخارجي (الثروة / الدولة / الدين) والتي تجتث الإنسان من ذاته وتخضعه لانتاجاتها الخاصة، فإن هيجل يرى تحققا للروح.»[244]

كان الاستلاب الهيجيلي إذن محكوما بالتجريد الفلسفي منذ الأول، ليس فقط لأنه بقي مجرد تأسيس عقلي لحركة التاريخ، وإنما أيضا لأنه يدعي نفي الاستلاب، بمعنى تحقيق الفكرة. في نفس المكان الذي يعتبر تاريخيا وواقعيا، مكان نشأة وتطور الاستلاب الفعلي، بمعنى في الدولة وفي المجتمع و في الاقتصاد. ونتيجة لذلك فإن: «ما صار ماهية مطروحة [عند هيجل]... ليس هو الكائن الإنساني الذي صار موضوعا s'objective بطريقة غير إنسانية وفي معارضة لذاته، وإنما هو الذي يصير موضوعا من حيث هو مختلف عن الفكر المجرد، وفي تضاد معه.»[245]

لا تستهدف الانتقادات الماركسانية للاستلاب الهيجيلي، إنكار ظاهرة الاستلاب الإنساني في التاريخ، وإنما هي احتجاج على المضامين المثالية التي تملأ المفهوم.

---

(244)Henri Lefebvre, Le matérialisme dialectique, P. U. F, Paris 1947, p. 43 .
(245)Marx, Les manuscrits, p. 131

ومظاهر العجز في الفلسفة الهيجيلية هي بالذات مظاهر ابتعاده أو نفوره من إدراك الشروط التاريخية الموضوعية المحددة لظاهرة الاستلاب كانتاجات فكرية يتلقاها الإنسان في محيطه الاجتماعي. وحديث ماركس عن: «الوضعية الخاطئة عند هيجل ونقديته التي لا توجد إلا في الظاهر»[246]، يبتغي التشديد على النتيجة النظرية التي تترتب عن مثالية التنظيرات الهيجيلية.

فالماهية الهيجيلية، من حيث طابعها المثالي المحض، تعني عدول الفلسفة عن تمثل المجريات الواقعية والحقيقية للاستلاب. والطابع الكوني لهذه الماهية، هو بالذات غلافها الفلسفي المثالي الذي يحجب عنها رؤية الواقع الفعلي لهذه الظاهرة. وحين تقول الأطروحة الثامنة حول فويرباخ: إن الحياة الاجتماعية عملية بصورة جوهرية، وان جميع الأسرار التي تنحرف بالنظرية في اتجاه الصوفية، تجد حلها العقلاني في الممارسة الإنسانية وفي فهم هذه الممارسة [247]، فهي لا تصف لنا فقط طبيعة الحياة الاجتماعية، من حيث هي سيرورة وقضية تاريخ فعلي يمارسه الإنسان من خلال هذه السيرورة، وإنما تعلن أيضا قيام تصور بديل لمفهوم التاريخ،تكون قاعدته الواقعية الوحيدة هي الممارسة، وتكون هذه الممارسة هي محك هذه السيرورة.

وحديث ماركس عن الاستلاب، لا ينفصل عن تحليله الاجتماعي لمكامن الاكراهات التاريخية التي تعتبر مسؤولة في بنية المجتمع الحديث، عن حدوث هذه الظاهرة. فالاستلاب ليس ظاهرة كونية تنحل خيوطها وأسرارها بمجرد قيام المؤسسات التي نهضت عليها «**الدولة البورجوازية**»، وإنما الاستلاب بالتحديد هو مجال حركة هذه المؤسسات نفسها. والواقع المستلب عند ماركس، ليس واقعا تظهر فيه الاختلافات الاجتماعية على صعيد النظرية،كاختلافات في مستويات المعرفة، ولكن واقعا صراعيا وتناقضيا عينيا، تتحدد مساراته وآفاقه انطلاقا من الممارسة بالتحديد.

---

(246)Ibid., p. 140

(247)K. Marx, L'idéologie allemande (1846), éd sociales Paris, 1952, p140.

كان التناقض الهيجيلي بالنسبة لماركس،عاجزا عن فهم أسرار هذه الملابسات التاريخية التي تحوم حول ظاهرة الاستلاب الإنساني في «المجتمع البورجوازي»، لأن مجال نشاطه وفاعليته لم يكن ينتمي إلى دائرة الممارسة. ولهذا السبب بالضبط، كما يقول ماركس فإن: «نفي النفي عند هيجل ليس هو إثبات الماهية الحقيقية، انطلاقا بالتحديد، من نفي الماهية الظاهرة، بل إثبات الماهية الظاهرة، أو الماهية المستلبة لذاتها في نفيها، أو أيضا نفي تلك الماهية الظاهرة ،كماهية موضوعية تسكن خارج الإنسان ومستقلة عنه، ثم إثباتها كذات.»(248)

إن عدم إدراك الأصول الحقيقية لظاهرة الاستلاب في «المجتمع البورجوازي» عند هيجل، يرجع بالأساس إلى عدم إدراكه لأهمية ودور العمل الاجتماعي في تحديد أشكال ومضامين هذه الظاهرة. وإذا كان هيجل يتحدث عن ظاهرة الاستلاب وليس عن ظاهرة العمل المستلب، فإن ذلك مرده بالدرجة الأولى إلى كون هذه الظاهرة تقع، من منطلقه الفلسفي، خارج دائرة الممارسة التي يعتبر العمل الاجتماعي أحد المحددات التاريخية الجوهرية لطبيعتها وأشكال الصراعات داخلها.

إن استلاب الإنسان في عمله ومنتجاته الواقعية، يقول ماركس، مصححا مفهوم الاستلاب الهيجيلي: «ليس نقط دلالة على أن عمله يتحول إلى موضوع، إلى وجود خارجي، بل أيضا على أن عمله يوجد خارجه مستقلا عنه ويتحول إلى قوة مستقلة في مواجهته، وهو[دلالة] على أن الحياة التي منحها للموضوع تتعارض معه عدوانية ومغتربة.» (249)

ومن خلال هذا التحديد النظري للاستلاب، كما ورد في مخطوطات 1844، يمكن القول بأن الاستلاب بالنسبة لماركس الشاب، لا يعني فقط حدوث الانفصال بين الإنسان وعالمه الخارجي عن طريق العمل، بل يعني أيضا تحول الواقع بالكامل إلى سلطة قائمة بذاتها وبالتالي، سلطة متحولة إلى تضاد مع مصالح ورغبات

(248)Les manuscrits, p. 141
(249)Ibid., P. 58

الإنسان. ويلاحظ ماركس بأن الإنسان، عن طريق العمل المستلب: «لا يخلق فقط علاقته مع الموضوع وفعل الإنتاج كقوى غريبة وعدوانية بالنسبة له، بل يخلق أيضا العلاقة التي فيها يوجد أناس آخرون بالنسبة إلى إنتاجه ومحصوله، والعلاقة التي يوجد فيها مع أناس آخرين.»(250)

ومنذ المخطوطات، لم يكن الاستلاب بالنسبة لماركس، ظاهرة تاريخية تقترن بكل علاقة معرفية بين ذات وموضوع ، من حيث هي تجسيد للانفصال والتعارض بين هذين الأخيرين، بل ظاهرة تاريخية تقترن عمليا بظهور المؤسسة المنتجة في العصر البورجوازي. ماركس، ومنذ الآن، ليس غرضه، حين يتحدث عن الاستلاب، الإقرار بأنه تعارض معرفي بين الذوات وعوالمها الخارجية، وإنما أساسا تتبع النتائج العملية لظاهرة الاستلاب وملاحظة الشروط الموضوعية والمسؤولة عن حدوث هذا الشرخ بين الإنسان وعالمه الخارجي. وإذا كان ماركس يربط بين ظهور العمل المستلب وظهور المؤسسة الإنتاجية البورجوازية، فذلك مرده إلى كون العمل هو المحدد الأول والأخير لنمط العلاقات الإنسانية التي مجال حركتها وفعلها،هو هذه المؤسسة بالتحديد.

ونظرا لأن نمط إنتاج الثروات والخيرات،يعتبر في نهاية المطاف، محددا ليس فقط لإنتاج شكل خاص من العلاقات الاقتصادية بين الأفراد، بل أيضا لنمط معين من العلاقات الاجتماعية بينهم، فإن المؤسسة الإنتاجية هي المركز الذي تنطلق منه كافة العلاقات الإنسانية التي ينبني عليها المجتمع المدني في العصر «البورجوازي»؛ وإذ نجد ماركس الناضج يتحدث بالتحديد، عن فيتيشية البضاعة، وليس عن استلاب الفرد، فذلك راجع لاقتناعه بأن ظروف إنتاج علاقات إنتاجية مستلبة، لا يمكن تصورها خارج ظروف إنتاج البضاعة.

(250)Les manuscrits, p. 66

ثالثا - من الاستلاب إلى فيتيشية البضاعة.

مما لا شك فيه أن إنتاج البضاعة، من حيث هو إنتاج لعلاقات مستلبة، لا تعني فقط بالنسبة لماركس، ارتهان الإنسان بإنتاجيات خارجية تنتمي إلى حقل الطبيعة، بل تعني أيضا ارتباطه الخاص بمنظومة كاملة من العلاقات التي يفرزها هذا الإنتاج البضاعي. وبما أن إنتاج البضاعة لا يمكن أن يتم في معزل عن إنتاج الشروط المحددة لتوزيعها وحق التصرف فيها، فإن إنتاج البضاعة في حد ذاته تعبير عن نمط خاص من الإنتاج يقوم أساسا على الملكية الخاصة وتقسيم العمل.

إن ظهور الملكية الخاصة، ليس فقط تعبيرا عن تسخير الإنسان لخيرات وثروات الطبيعة من أجل تحقيق رغباته و مصالحه المادية ورعاية مصالحه الحياتية، بل أساساً تعبيرا عن تداخل المصالح الإنسانية وتناقض أهدافها باستمرار، وبالتالي تعبيرا على أن الطبيعة بالضبط،هي المجال الحياتي الذي تتفاقم فيه هذه التناقضات بين المصالح الإنسانية.

و يعبر ماركس عن هذه الحقائق التاريخية قائلا: «لطالما كان الناس يوجدون في مجتمع طبيعي، بمعنى لطالما كان هناك انفصال بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، إذن لطالما كانت الحركة النشيطة activité ليست مقسمة بطريقة إرادية، بل بفعل الطبيعة، فإن الفعل الإنساني الخاص، يتحول بالنسبة له إلى قوة غريبة تتعارض معه وتخضعه،عوض أن يهيمن عليه بنفسه.»[251]

وفي نظر ماركس، فان قيام «الاقتصاد البورجوازي» على أساس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، من حيث هو استغلال لا متكافئ لخيرات وثروات الطبيعة، لا يعني فقط، قيام انفصال بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة للأفراد، بمعنى مجرد صراع اقتصادي قابل للزوال، بل أساسا،واقعا تاريخيا يتعلق بمصير الإنسان نفسه وحركة التاريخ نفسها. فالملكية الخاصة ليست فقط واقعا اقتصاديا، بمعنى أنها لا

(251)K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, op cit P. 48

تعني فقط تلك السلطة التي على أساسها يتم التحكم في عملية الإنتاج الاقتصادي وتسييرها وفق رغبات ومصالح خاصة على حساب مصالح وأهداف مغايرة، بل إنها في العمق سلطة أكبر، تتمثل في تسيير الإرادات الجماعية كلها وفق إرادة خاصة.

يرى ماركس: «أن السلطة الاجتماعية، بمعنى القوة الإنتاجية المضاعفة عشرة مرات، والتي تنشأ انطلاقا من التعاون بين مختلف الأفراد، والمشروطة بتقسيم العمل، لا تظهر بالنسبة لهؤلاء الأفراد كسلطتهم الخاصة الموحدة(الإدماجية) Conjuguée، لأن هذا التعاون نفسه ليس إرادياً، بل طبيعيا، إنها تظهر لهم على العكس من ذلك،سلطة غريبة وموضوعة خارجهم». (252)

ليس المظهر التعاوني في العلاقات بين الأفراد إذن، دلالة على الطابع المشترك لمصالحهم الاجتماعية، وإنما دلالة على تنافرها وتضادها وبالتالي خضوع هؤلاء الأفراد لسلطة قاهرة تمارس عليهم نفوذها من الخارج. ونفوذ السلطة الاجتماعية من هذا المنطلق، ليس سوى تجسيدا لهيمنة المظهر الطبيعي على المظهر الإرادي في علاقات التعاون التي تربط بين الأفراد. وسيادة المظهر الطبيعي في علاقات التعاون الاجتماعي بين الأفراد، من حيث هي علاقات قائمة اقتصاديا، على أساس الملكية الخاصة، وتقسيم العمل، لا يعني فقط غياب الإرادة الإنسانية عن هذه العلاقات الإنتاجية، ولكن أيضا خضوع هذه العلاقات، كعلاقات إنسانية ملموسة، لقوانين طبيعية محضة.

وحين يتطرق ماركس لقضية الفيتيشية والتشيؤ، منتقدا ما يسميه بظروف الإنتاج الاقتصادي البورجوازي وأسسها المادية،وداعيا إلى سلوك إنساني مشترك في ثروات الطبيعة، فهو لا ينتقد فقط الطابع غير المتكافئ في توزيع هذه الثروات، وإنما ينتقد الطابع غير الإنساني لقوانين الاقتصاد الرأسمالي من حيث خضوعها البنيوي، لسلطة ونفوذ البضاعة الكونية.

---

(252) K. Marx, F. Engels, L'idéologie allemande, p. 51

إن سيادة العلاقات البضاعية وغزوها لكل المجالات الحياتية،هو بالضبط طابعها الكوني الذي يعتبر الشكل الأرقى لتحول العلاقات الإنسانية، إلى مجال حياتي تمارس فيه القوانين الطبيعية كل سلطاتها وأشكال هيمنتها،على الحياة الاجتماعية.

ليست المسألة الاقتصادية إذن بالنسبة لماركس، فقط مسألة حقوق اقتصادية مهضومة تغيب على أرض الواقع،نتيجة لتواجد طبقتين متعارضتي المصالح والغايات في مجالات الملكية والعمل والإنتاج البضاعي،وإنما أساسا تتعلق بالبحث عن الأسس المادية والواقعية التي تنبني عليها كونية النظام الاقتصادي الرأسمالي، وبالتالي مساءلة الأسباب غير الظاهرة التي تقف وراء هذا الطابع الكوني.

يقول ماركس عن فيتيشية البضاعة: «يتمثل الطابع الغامض للشكل البضاعي بالضبط، في إرساله إلى الناس الأشكال الاجتماعية لعملهم الخاص،بتقديمها كأشكال موضوعية لمنتجات العمل نفسه، كخصائص اجتماعية طبيعية لهذه الأشياء، وبالنتيجة، وبنفس الطريقة، العلاقة الاجتماعية للمنتجين بمجموع العمل كعلاقة اجتماعية خارجة عنهم، علاقة بين أشياء. وعبر هذا الالتباس الثنائي تتحول منتجات العمل إلى بضائع، إلى أشياء فوق حسية رغم أنها حسية أو أشياء اجتماعية. ليس غير العلاقة الاجتماعية المحددة للناس أنفسهم، هي التي تكتسي هنا بالنسبة لهم، الشكل الخيالي لعلاقة بين أشياء.»(253)

من الواضح أن الفيتيشية بالنسبة لماركس، تعني بالضبط تحول البضاعة من شكلها الطبيعي، كثروة تنتمي أصلا إلى الطبيعة، إلى اتخاذ شكل اجتماعي ومحدد لنمط العلاقات بين مختلف الأفراد. وما دام أن البضاعة في ذاتها، أي في حالتها الأصلية، لا تمتلك هذه القدرة على تشييئ العلاقات الاجتماعية، فان طابعها الفيتيشي بالتحديد هو انتقالها من قيمتها الاستهلاكية الأصلية إلى قيمتها التبادلية التشييئية. و في هذه الحالة، فان التمثلات الإنسانية لواقع العلاقات الاجتماعية كعلاقات بين أشياء،

(253) K. Marx, le capital, TI, p .

ليست سوى نتيجة موضوعية لطغيان البعد التبادلي على البعد الاستهلاكي في البضاعة؛ هو نتيجة إذن لتحول الممارسة الاقتصادية من ممارسة إنتاجية في خدمة الحاجيات والمصالح الاستهلاكية الخاصة بالإنسان، إلى ممارسة بضاعية كونية، ليس هدفها تحقيق هذه الحاجيات الضرورية، وإنما تكريس هذا الواقع التبادلي بشكل مطلق في كل مجالات الحياة والممارسة، وبالتالي إخضاع الإنسان لسلطة البضاعة.

المسألة هنا ليست قضية تتعلق بإعادة النظر في القوانين المنظمة للملكية وفي الطرق التي يتم عبرها تسويق وتبادل البضاعة، وإنما قضية هدفها البحث عن الأصول الخفية لسلطة هذه البضاعة وحضورها المكثف في الحياة الاجتماعية. وإذا كان صحيحا أن الاعتراض الماركسي على قوانين الاقتصاد البضاعي في فترة الشباب، اعتراض، كما يلاحظGuy. Haarscher: «لا يبالي بالفقر والغنى الماديين، بمعنى إشباع أو إحباط الحاجيات الخارجية [ما دام] أن الإشكالية الحاضرة تتعلق بمنظور الفعل الإنساني نفسه.»[254]، فان هذا الاعتراض لن يتوصل إلى معرفة الأصول الحقيقية غير الظاهرة لمنظورات الأفعال الإنسانية، سوى حين سيدرك القيمة الفعلية للبضاعة الكونية. فتصاعد أو انخفاض الحاجيات الإنسانية كحاجيات استهلاكية تقترن بالطابع الاستهلاكي للبضاعة، ليست فقط أفعالا تمليها الإرادة الإنسانية الواقعية، بل أفعالا تمليها متطلبات تبادلية محضة. ومن هنا فإن الإنتاج الاقتصادي، ليس هدفه إشباع هذه الحاجيات الاستهلاكية الضرورية لحياة الإنسان، بل تكريس هذا الواقع التبادلي كمصير نهائي وكوني في هذه الحياة. وبالنتيجة كما تقول آنييس هيلير ،فان النمو العددي والمتصاعد للحاجيات: «لا يمكن أبدا ان يكون ثروة حقيقية ،لأنه يؤدي فقط دور وسيلة مرتبطة بقوة غريبة على الفرد المستلب... . زيادة الإنتاج الرأسمالي». [255]

(254)Guy Haarscher, L'ontologie de Marx, éd de l'université de Bruxelles, 1980, p. 51 .
(255) Agnès Heller, La théorie des besoins chez Marx , trad. , M. Morales , Union générale d'édition , Paris 1978. P. 75 (Souligné par l'auteur). P. 83 .

ليست البضاعة لذاتها بالنسبة لماركس، سببا مباشرا في استلاب الإنسان وحياته الاجتماعية، لأن الاستلاب ليس واقعا طبيعيا مصدره الطبيعة، بل واقعا حياتيا وسوسيولوجيا، يتحدد بالضبط انطلاقا من دور ومكانة البضاعة في سوق العمل والإنتاج،وليس غريبا أن يكون الخلط بين الخصائص الطبيعية والخصائص الاجتماعية للبضاعة، إحدى المآخذ الكبرى لماركس على منظري «الاقتصاد البورجوازي»، وهو الذي يقول: «إن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لم ينجح أبدا في أن يستنتج من تحليله للبضاعة، وبالخصوص من قيمة هذه البضاعة، الشكل الذي في إطاره تتحول إلى قيمة تبادلية. وهنا بالضبط تكمن احدى عيوبه الرئيسية ». (256)

إن تشديد ماركس على القيمة التبادلية للبضاعة، يوازي تسجيله لقيمتها الكمية، بمعنى تسجيله للواقع الكمي المحض لنمط المبادلات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي. فحضور البضاعة كمنتج اقتصادي في سوق العمل والإنتاج الرأسماليين، لا يعني حضور خصائصها الكيفية، بل فقط حضور كميات من البضائع، بمعنى حضور القيمة التبادلية للبضاعة، وما دام المعيار الكمي هو المعيار الكوني والوحيد لإنتاج البضاعة، بمعنى لقيمتها التبادلية، فان المعيار المحدد للحاجيات الإنسانية ومتطلباتها، لا ينطلق من مراعاة أشكال التمايز والاختلاف في هذه الحاجيات، بل يستند على فكرة تفترض منذ الأول، وحدة هذه الحاجيات على قاعدة النظام الكمي. وبالنتيجة فان الحافز على الإنتاج البضاعي ليس تحقيق الانسجام بين الحاجيات الاجتماعية الكيفية والحاجيات الفردية المختلفة، في خدمة التواجد الكمي للبضاعة في السوق، وبالتالي المحافظة على هذا الواقع التبادلي الكمي كواقع اقتصادي واجتماعي كوني، أو كما تقول Heller: " تحقيق الشكل الأكثر تعبيرا عن إفقار الحاجيات والمؤهلات الإنسانية،الذي هو تحويل هذه الحاجيات وجعلها حاجيات متجانسة. " (257)

---

(256) K. Marx, Le capital, TI, p. 83 .
(257)A. Heller, op cit, p. 83 .

إن تطابق الحاجيات والمصالح الإنسانية وتماثلها المزعوم، ليس مظهرا من مظاهر الوحدة والتطابق في الأهداف والمصالح الإنسانية، بل نتيجة موضوعية للمماثلة التعسفية القائمة، على أرضية نمط الإنتاج البضاعي،بين المعايير القاعدية المحددة لأنماط المصالح والمبادلات الاقتصادية والمعايير القاعدية الاجتماعية والمحددة لأنماط الحاجيات والسلوكيات الإنسانية؛ وبعبارة واحدة، فان التطابق بين هذه المعايير، دليل صارخ على انفصال الإنسان عن حاجياته ومصالحه الحقيقية، وبالتالي سقوطه في أحضان القدر المحتوم لمعايير وقوانين خارجية لا تمت لإرادته بصلة،و تمارس عليه سلطة كونية، وتخضعه في سلوكياته الاقتصادية وممارسته الاجتماعية على حد سواء..

ويتضح أن انتقال البضاعة من قيمتها الاستهلاكية، إلى قيمتها التبادلية، يوازي انتقال العمل من مستواه الفردي إلى مستواه الجماعي العام، بمعنى انتقاله من طابعه الخاص إلى طابعه المعياري. فالعمل على حد تعبير ماركس: «ليس مقياسا اجتماعيا سوى من حيث هو مقياس عام. ولكي تكون نتيجة عمل الفرد قيمة تبادلية، يجب عليه أن يتوصل إلى معادل عام،و يجب أن يكون زمان عمل الفرد يمثل زمان العمل العام، أو أيضا أن يكون زمان العمل العام، يمثل زمان عمل الفرد ». (258)

لا ينفصل الحافز الوحيد على إنتاج البضاعة وتراكماتها المختلفة، عن المعيار الزماني كمحدد وحيد لقيمة العمل كممارسة اقتصادية، وبالتالي لقيمة العمل الاجتماعي وغاياته. ففي إطار نمط الإنتاج البضاعي، ليس غير التحام الطابع الكمي للبضاعة بالطابع الزماني للعمل، يخلق تلاحم المصالح الاقتصادية، وبالتالي يحدد الأدوار الاجتماعية بين الأفراد. فالعمل الفردي الخاص ليس ذا قيمة وفائدة في مجال الاقتصاد، إلا من حيث هو إنتاج لكميات متزايدة من البضائع، والقيمة الاجتماعية لهذا العمل، تتحدد فقط انطلاقا من الزمان الذي يستغرقه إنتاج هذه البضائع، وهذا

(258)K. Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, trad. M. Husson et G. Badia, éd. sociales, Paris 1978, p. 12 .

معناه بالنتيجة أن الطابع الكمي للبضاعة والطابع الزماني للعمل ليسا فقط يحددان أشكال الحاجيات الإنسانية على أساس وحدتها وتطابقها،وإنما يحددان أيضا أشكال المواقع الاجتماعية والطبقية التي من خلالها يمارس الفرد عمله، ومن خلالها تتحدد مختلف وظائفه الإنتاجية والاستهلاكية في المجتمع.

يقول ماركس في انتقال العمل الفردي إلى عمل جماعي: «إن النظام الجمعي(المشترك) Communautaire الذي يستند عليه الإنتاج، هو الذي يمنع عمل الفرد من أن يكون، عملا خاصا، ومنتجه من أن يكون منتجا خاصا، والذي على العكس من ذلك، يجعل من العمل الفردي مباشرة، وظيفة لعضو في الجهاز الاجتماعي... وليس إلا بحصوله على شكل ضده المباشر، شكل التعميمية المجردة، يتحول إلى عمل اجتماعي.» (259)

إن العمل الفردي الخاص، في إطار النظام الجمعي، لا يمكنه في كل الأحوال، أن يظل عملا معزولا عن محيطه الاجتماعي، ويبقى أن هذا العمل ليس فقط تعبيرا عن قيمته كممارسة اقتصادية، بمعنى قيمته ككفاءات وقدرات إنتاجية خاصة، وإنما أيضا تعبيرا عن أنماط الوجود الفردي في المجتمع، و أنماط العلاقات المختلفة التي تربط الفرد بالآخرين .ونظرا لأن قانون القيمة، كما يقول Engels: «هو القانون الرئيسي للإنتاج البضاعي، وبالنتيجة أيضا لشكله الأرقى، الإنتاج الرأسمالي.»(260)، فإنه يمكن القول أنه انتقال عمل الفرد من شكله الإرادي أو الحاجياتي - إن صح التعبير- إلى شكله القيمي، هو المظهر الأكثر تعبيرا عن تحول الإنسان نفسه إلى قيمة إنتاجية و بضاعية تبادلية محضة ،ما دام أن: «السلطة التي يمارسها الأشخاص على بعضهم البعض، ليست غير سلطة بضائعهم.»(261)، وما دام أن العمل الإنساني ليس عملا منتجا وذا قيمة اجتماعية، سوى من حيث هو مستلب: من حيث هو عمل

(259)K. Marx, Contribution, op cit, p. 13
(260)F. Engels, L'Anti - Dühring, trad. Bottigelli éd. sociales, Paris 1977, p. 349 .
(261)K. Marx, Le capital, TI, P. 164

بضاعي.

إن الاستلاب عند ماركس: «ليس نوعا من التشويه» المكتمل منذ أمد بعيد، للكائن النوعي أو للطبيعة الإنسانية، لأن ماهية الإنسان تنمو داخل الاستلاب ذاته. ثم إن هذا الأخير، هو الذي يجعل ممكنا ارتقاء الإنسان «الغني بالحاجيات ».(262) والاستلاب، بهذا المعنى، ليس ممارسة لا إرادية على هامش السيرورة العامة للأشياء، وإنما هذه الأشياء نفسها، على أرضية نمط الإنتاج البضاعي، هي المجال الحيوي لنمو وترعرع الاستلاب. ويمكن القول، أن الاستلاب يبدأ بالضبط حيث تصير القوانين المحددة لحركة الأشياء، قوانين تحدد أيضا طبيعة الممارسة الإنسانية وأشكالها المختلفة، وبالتالي حين لا يكون نمو هذه الممارسة ،دلالة على تزايد ونمو الحاجيات الإنسانية الحقيقة، بل على تزايد الحضور العنيف للقيم المشيئة في حياة الإنسان.

إن الأشياء بذاتها يقول ماركس: «خارجية بالنسبة للإنسان، وبالنتيجة قابلة للاستلاب. ولكي يكون الاستلاب متبادلا، يجب فقط أن يكون الناس مطابقين لبعضهم البعض انطلاقا من تعارف ضمني، كملاك خواص لهذه الأشياء القابلة للاستلاب، ومن هنا أيضا، كأشخاص مستقلين».(263)

إن سلطة الأشياء لا تكمن في وجودها الخارجي عن الإنسان بل هي بالضبط، نفاذها وتسربها إلى داخل حياته وممارسته.

وإذا اعتبرنا أن هذا التسرب أمر طبيعي ومشروع، من حيث يستند على رغبة الإنسان نفسه في امتلاك هذه الأشياء الخارجية عنه،وتسخيرها من أجل تلبية حاجياته الضرورية، فإن الامتلاك بهذا المعنى ليس اختيارا إنسانيا حقيقيا، وإنما أمرا يخضع لحتميات ومتطلبات النمط التداولي لهذه الأشياء، وهو النمط الإنتاجي الذي يقوم عليه الشكل الخاص للملكية.

---

(262)A. Heller, La théorie des besoins chez Marx, op cit, p. 69 .

(263)K. Marx, Le capital, TI ،P. 98.

وعلى العكس من ذلك، فإن حاجيات الإنسان ورغباته في هذه الأشياء، في الواقع، ليست حبا في هذه الأشياء لذاتها، وإنما مجموعة من المطالب الاجتماعية التي تعلو عن المطالب الاستهلاكية الآنية المحضة،ومن هنا فالفيتيشية بالضبط هي جعل هذه المطالب الاجتماعية حاجيات شيئية واستهلاكية، بمعنى حاجيات غريزية ومشتركة بين الناس.

إن الفكر المستلب كما يقول غولدمان: «ظاهرة سوسيولوجية وليست اقتصادية. [إنه] تأثير خارجي وليس تشيؤا تلقائيا.» (264) وعلاقة الإنسان بالأشياء ليست تعبر عن حاجياته العفوية الغريزية، وإنما هي مطالب تاريخية، لأن الانفعالات والميول والرغبات عند الإنسان، كما يؤكد على ذلك الماركسي الفرويدي Erich. Fromm: «ليست متأصلة في هذه الحاجيات الغريزية، بل في الشروط الخاصة للوجود الإنساني، في الحاجة إلى إيجاد علاقة جديدة للإنسان مع الطبيعة.» (265)

ليست الرغبات الإنسانية حاجيات نفسية تلقائية وغريزية، وإنما أساسا رغبات اجتماعية، وحين يتعامل الإنسان مع مواضيع تنتمي أصلا إلى الطبيعة،فالغرض من ذلك ليس فقط تسخير هذه الأشياء الخارجية، في خدمة مصالحه العفوية الخاصة، وإنما البحث عن مكانته الاجتماعية في محيطه الحياتي والايكولوجي. وبعبارة أخرى، فالمقصود بذلك، هو تأسيس علاقة منسجمة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي بينه ومجتمعه.

ومن هنا فإن علاقة الإنسان بالطبيعة في المجتمع الرأسمالي الحديث، لا تعكس فقط وقائع اقتصادية، بل أيضا أوضاعا اجتماعية. وإذ كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قد كشف عن القوانين التي يستند عليها قاعديا نمط الإنتاج الرأسمالي البضاعي، فإن ماركس قد شدد على الأبعاد الاجتماعية للممارسة الاقتصادية. ولعل

(264)L. Goldmann, Recherches dialectiques, op cit ‹p. 9 (Souligné par l'auteur)
(265)Erich Fromm, Société aliénée et société sain, Le courrier du livre, Paris 1956, (Avant propos) ,(Souligné par l'auteur)

النتيجة النظرية الأكثر أهمية في أبحاث ماركس الاقتصادية،تكمن بالتحديد في تشديده على الوظائف الاجتماعية والتاريخية للعمل والإنتاج، وبالتالي تشديده على الوقائع والأوضاع الحياتية للإفراد خارج إطار الممارسة الاقتصادية والحقل الاقتصادي، إن لم نقل أن هذه النتيجة يمكن اعتبارها خلاصة الفكر الماركساني بكامله.

كتب Kostas. Axelos في كتابه الشهير حول علاقة ماركس بالتقنية: «ولو أن تشديد فكر ماركس يبقى بالأحرى فلسفيا في "الاقتصاد السياسي والفلسفة" 1844، اقتصاديا في " مقدمة المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي "1859، وسياسيا في " بيان الحزب الشيوعي" 1848، فإن فكره(في المجمل) ينطلق دائما في مسار تطوره،من نفس المركز، (أي) من العمل المنتج الذي يحدد في نموه، المسيرة التاريخية كلها».(266)

إن تشديد ماركس على الدور التاريخي للعمل المنتج كمحدد لمستقبل الإنسان ومنظوراته القادمة، انطلاقا من تأكيده وإلحاحه في نفس الوقت على كافة الأبعاد والوظائف الفلسفية والاجتماعية والسياسية المرتبطة بهذا العمل، بمعنى دون النظر إلى هذا الأخير كظاهرة اقتصادية محضة تتعلق فقط بإنتاج الثروات والخيرات المادية؛ يعبر عن قوة النظرية الماركسائية وتمكنها من إدراك مختلف الأشكال التاريخية التي ينطبع بها الإنتاج الاجتماعي في ظل نمط إنتاج بضاعي رأسمالي. وبالنتيجة فإن أي فصل بين هذه الوظائف المختلفة للعمل المنتج، لمن شأنه أن يقصي كافة المدلولات الحضارية التي ترتبط بالممارسة الاقتصادية، وبالتالي من شأن أن يكون فهمها وتفسيرها، تفسيرا لا تاريخيا لحركة التاريخ، وموقع الإنسان داخل هذه الحركة.

العمل المنتج بالنسبة لماركس، هو الأساس الاجتماعي الذي يقوم عليه ارتباط الإنسان بالطبيعة، وليس إلا عبر العمل، يصير الإنسان كائنا اجتماعيا واعيا لممارسته

(266)Kostas Axelos, Marx penseur de la technique, éd. Minuit, Paris 1961, p.p. 65-66 (Souligné par l'auteur)

التاريخية، وبالتالي كائنا قادرا على تأسيس الثقافة. فالعمل بالنسبة لماركس، على عكس هيجل، الذي لا يرى فيه إلا دليلا على الطابع الروحي للطبيعة، هدفه: «أنسنة الطبيعة من طرف الإنسان». [267]، وهذه الأنسنة طبعا، لا تتأتى له إلا بوعيه للأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية لممارسته الاقتصادية.

إن الحياة الاجتماعية التي يشكل الإنتاج المادي والعلاقات التي تترتب عنه قاعدتها، يقول ماركس: «لن تخلص من السحاب الروحي الذي يحجب طابعها، سوى في اليوم الذي ستظهر فيه أعمال الناس مشتركة بطريقة حرة،متصرفين بوعي وسادة حركتهم الاجتماعية الخاصة، غير أن هذا يتطلب في المجتمع، مجموعة من شروط الوجود المادي التي لا يمكن أن تكون هي ذاتها إلا نتيجة لتطور طويل وشاق.» [268]

يتطلب تحرير الإنسان من واقعه المستلب تحريره من داخل الحياة الاجتماعية التي هو فيها كائن مستلب، وهذا التحرير يتطلب تطورا تاريخيا «شاقا وطويلا»، لأنه لا يتوقف فقط على حضور الإرادة عند الإنسان، وإنما يستدعي تحريره من كافة أشكال الهيمنة السياسية والإيديولوجية التي تخضع هذه الإرادة لمشيئتها وغايتها. وإذا كان ماركس قد تمكن من ضبط الوظائف التاريخية الواقعية للدولة «البورجوازية» وللمؤسسات الإيديولوجية الأخرى المرتبطة بمصالح هذه الدولة في المجتمع الحديث، انطلاقا من تسجيله لأشكال الحضور المكثف لظاهرتي الاستلاب والتشيؤ في قلب البنية الاقتصادية البضاعية ومكوناتها التحتية الخفية، فذلك راجع بالأساس إلى أن ماركس لم يكن يرى في التشيؤ مجرد ظاهرة اقتصادية، وإنما ينظر إليها كظاهرة إيديولوجية وذات وظائف سياسية، وبالتالي واقعا ايدولوجيا قائما يتعلق بمصير الإنسانية ومجريات التاريخ، ومن هنا فإن تقويض دعائم الاستلاب لم يكن فقط عند ماركس، نتيجة لسقوط المؤسسة الاقتصادية الرأسمالية، بل أيضا نتيجة لتحول

---

(267)Ering Fetzcher ،« Hegel et le marxisme » op cit p. 331.

(268)K. Marx ،Le capital ،TI ،p. 91.

بنيوي في الصيرورة التاريخية. وهذا التحول الذي يعني سقوط الطبقة الاجتماعية المدافعة على هذه المؤسسة الاقتصادية،يتوقف انجازه على المؤهلات التاريخية عند الطبقة الاجتماعية الصاعدة،التي ستعلن بذلك قيام المجتمع الجديد، وليس إلا لهذا السبب يلح ماركس بقوة على أن القضاء على الاستلاب مهمة صعبة وطويلة الأمد.

لا تنفصل إشكالية الاستلاب، في واقع الأمر لحظة واحدة، عن باقي المشاغل النظرية في الفكر الماركساني ولا يمكن أن تكون مطلقا مجرد بقايا فلسفية في فكر ماركس الاقتصادي. بل وأكثر من ذلك، فنحن نجد أن غولدمان على صواب حين يرى أن هذه الإشكالية وحدها تسمح بالمحافظة على انسجام وتناسق هذا الفكر(269). وإذا كانت هذه الإشكالية تشغل حيزا صغيرا في أهم الأعمال الماركسانية، أي في كتاب «رأس المال» وكتاب «المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» في الوقت الذي نجدها في مؤلفات الشباب مجرد دلالة على عدم اكتمال النضج النظري عند ماركس، فإن ذلك لا يستطيع أن يلغي القيمة النظرية والعملية لإشكالية الاستلاب التي ظلت حاضرة حضورا قويا وفاعلا في كل لحظات التأسيس النظري للمشروع التاريخي الماركساني.

وإذا ظهر بأن مفهوم الاستلاب، كما تلاحظ Françoise. Bellue: «على خلاف المفاهيم النظرية المحضة عند ماركس،يلاءم انماءات النظرية ما بعد الحقل العلمي الخاص الذي في داخله ازداد مفهومه.» (270)، فإن هذه الملاحظة لكي تفهم على حقيقتها، لا يجب أن تجعلنا ننظر إلى مفهوم الاستلاب بمنظار سلبي كتشكيك في صلاحيته العلمية وقدراته التحليلية، بل على العكس من ذلك يجب أن نكون مدركين للخصوبة النظرية والفاعلية العلمية لهذا المفهوم؛ فالقيمة الابستمولوجية للمفهوم النظري لا ترجع فقط إلى المكانة التي يحتلها داخل الحقل المعرفي الذي يعتبر

(269) يقول غولدمان: " وحدها نظرية التشيؤ تتيح لنا فهم تناسق النصوص الماركسانية التي تتعلق بالعلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية". في:-Recherches dialectiques، p. 66.

(270)Françoise Bellue « Réification et universalité » ; In Marx ou pas ? Réflexions sur un centenaire ،(G. Labica direct) ،E. D. I ،Paris ،1986 ،p. 56.

ميدانه العلمي الخاص، وإنما أيضا إلى إمكانيته وقدرته الخاصة على التواجد في حقول معرفية مختلفة، وبالتالي إلى قيمة المنظورات النظرية الجديدة التي يساهم في طرحها من داخل هذه الحقول.

لقد ظل مفهوم الاستلاب في الفكر الماركسي مفهوما مهمشا أو مجهولا بالنسبة للماركسيين، فظل فكر ماركس بالنتيجة، فكرا يفتقد كثيرا من مميزات العمل النظري المكتمل، بل أنه تعرض عقب ذلك إلى كثير من أشكال التأويل الدغمائي أو السطحي، فتعطلت لهذا السبب، كثير من المفاهيم النظرية الهامة عند ماركس، وتعطلت بالخصوص تلك المفاهيم التي تتعلق أساسا بنظرية البنية الفوقية أو نظرية الإيديولوجيات.

وإذا كان المجهود النظري الذي سيقوم بتحرير هذه المفاهيم الماركسانية، يرجع إلى حد بعيد، إلى لوكاتش وبلوخ، فإن الأمر لن يبدو داعيا للعجب، إذا نحن عرفنا بأن هذا التحرير المفاهيمي يقترن أصلا، بأولى المحاولات النظرية التي ستقوم برد الاعتبار لهذا الجانب الذي بقي هامشيا من فكر ماركس، وهو القسم الذي صيغت فيه نظرية الاستلاب. وليس غريبا والحالة هذه، أن يكون هذا التحرير إعلانا لميلاد أول نظرية ماركسية حقيقية في البنيات الفوقية، بعد أن كانت نظرية الإيديولوجية تمثل الحلقة الضعيفة بامتياز في الفكر الماركسي.

الفصل الرابع: لوكاتش – الوعي، العلم والتشيؤ.

«إننا نرى،من خلال التحليل الكرونلوجي للأعمال الرئيسية للوكاتش، كيف أن كل مرحلة من البحث اللوكاتشي،تتطابق مع اكتشافات وتدقيقات لمفاهيم إجرائية،سمح استخدامها بتطور ديناميكي للعلوم الإنسانية الوضعية.(....)

إن تأثيره الحاسم على مفكرين ككارل مانهايم، كارل كورش،وبشكل خاص مارتن هايدغر، يجعل معرفة أعماله، شيئا ضروريا،بالنسبة لكل المهتمين بشكل حقيقي بتطور الفكر الغربي.»

Encyclopedia Universalis
https://www.universalis.fr/encyclopedie/gyorgy-lukacs/#PH996221
(Consulté 04 Septembre 2021)

تقديم:

ليست **نظرية التشيؤ**[271] عند لوكاتش فقط، في واقع الأمر، القلب النابض لكتابه حول «التاريخ والوعي والطبقي»، 1923، أو الوعاء النظري الذي صيغت وتأسست فيه كل الإشكاليات والمواقف المطروحة في هذا الكتاب، وإنما هي أيضا ذلك المجال الذي تتحرك داخله كافة الاهتمامات النظرية اللوكاتشية.

وإذا كانت إشكالية الاستلاب بالنسبة للوكاتش، في «نظرية الرواية» وفي «النفس والأشكال»، موقفا ثقافيا رومانسيا من العالم، عن طريقه يتم التعبير عن رفض كافة القيم الثقافية والاجتماعية البورجوازية، فإن الموقف في «التاريخ والوعي الطبقي» يسجل تحولا هاما في هذا الرفض، ويتخذ طابعا أكثر جذرية، لأن الأطروحة

(271) لوكاتش الماركسي لا يتحدث عن الفيتيشية، وإنما عن التشيؤ Réification ونظرية التشيؤ، تمثل خلاصة مواقفه وتحليلاته لمشكلة الاستلاب.

الفلسفية التي يدافع عنها لوكاتش هنا، والتي تشعل فتيل هذا الرفض، عبر نظرية التشيؤ بالضبط، ليست مجرد انشغالات فكرية عابرة بخصوص الثقافة والفنون، بل أساسا مواقف نظرية يختلط ويتداخل فيها الهم الثقافي بالهم السياسي. فلوكا تش الماركسي، لا يكتفي فقط، كما هو الحال في كتابات الشباب، بوصف المظاهر الخارجية لظاهرة التشيؤ، وتأثيراتها السلبية على الحياة الثقافية والاجتماعية، بل إنه يحاول الآن مساءلة إمكانيات وآفاق التغيير السياسي «للمجتمع البورجوازي».

لا يعبر «التاريخ والوعي الطبقي» فقط، عن التطور الحاصل في الفكر السياسي عند لوكاتش، بل يعبر كذلك عن الخلاصة الأصيلة لاجتهاداته النظرية كاملة، بل انه يمثل بحق، العمل الذي سجل به لوكاتش حضوره وانخراطه القوي في الساحة الثقافية والفلسفية الغربية. ولأن هذا العمل الذي يمثل أول مساهمة نظرية للوكاتش كفيلسوف ماركسي، يعبر عن تطور مركزي في الفكر اللوكاتشي، فهو في الواقع يعكس في نفس الوقت، قيام منعطف جديد في تاريخ الفكر الماركسي، بل ويعلن أيضا منذ الآن، بداية تغير بنيوي في مسارات الإشكالية الفلسفية الأوروبية.

كان هذا العمل في الواقع، يفتقد، من حيث بناؤه الداخلي، كثيرا من مقومات العمل النظري المنسجم، والتي عادة ما تميز الأعمال الفلسفية الكبرى، فكانت مواضيعه، نتيجة لذلك، تختلف وتتباعد، باختلاف وتباعد الظروف والمناسبات التي كتبت فيها النصوص التي يتكون منها، فهذه قد تبدو لنا في تنافر قار فيما بينهما، غير أن هذا الاختلاف في بنيته العامة، لم يكن يعكس في حقيقة الأمر، قصورا في الرؤية اللوكاتشية أو ضيقا في أفقها النظري العام، بل أنه يعبر بالدرجة الأولى، عن التعقيدات التي كانت تكتنف الإشكالية ذاتها التي يعالجها لوكاتش، وبالتالي يعكس خصوبة وتشعب المواضيع التي تقترن بهذه الإشكالية الحساسة.

«التاريخ والوعي الطبقي» في شكله العام، مجموعة من المقالات الفلسفية والسياسية التي كتبت في فترات تتباعد نسبيا، غير أن محتوياته. لم تكن لحظة واحدة

تفتقد ملامح الانسجام والوحدة، بل إن النص الذي يتعلق «بالتشيؤ ووعي البروليتاريا» كان دائما يشكل قاعدة ومركز هذا الانسجام الذي كان يبدو، من حيث الشكل، عنصرا غائبا ومفقودا. واختلال الشكل في هذا العمل، لم يكن فقط نتيجة للتباعد الزمني بين نصوصه المختلفة، أو نتيجة لتشعب المواضيع التي تطرحها اشكاليته الخاصة، بل كذلك على الصعيد المنهجي، أمرا يستجيب لمقتضيات المنهج اللوكاتشي نفسه،ذلك المنهج الذي كانت الكلية بموجبه تخترق كل المجالات وتجتاز كل الحدود، والتي كان حضورها القوي هذا، ليس فقط يقوم بلم أطراف هذه المواضيع المتباينة، بل يعكس لنا أيضا وعي لوكاتش للمسافات التي تباعد بينها.

كان «التاريخ والوعي الطبقي» كما يقول لوكاتش نفسه، في مقدمته التي كتبها عام 1967 : «يمثل المحاولة الأكثر راديكالية في هذه الفترة، من أجل تحديد الطابع الثوري للماركسية بربطها مجددا بالجدل الهيجيلي ومنهجه». (272)وهذا يبين لنا أن لوكاتش لا يتصور التجديد النظري في معزل عن التجديد المنهجي. فالطابع الثوري للنظرية، بالنسبة له، ليس أمرا يتوقف فقط على طبيعة المقولات والمفاهيم التي تشكل العناصر المكونة لهذه النظرية. بل يتوقف أساسا على المنهج ومستوى الوظيفة النقدية التي يشغلها داخل النظرية . ومن هنا فإن الطابع النقدي للمفاهيم النظرية، لا يتحدد فقط انطلاقا من وظائفها الابستمولوجية المحضة، بل أيضا انطلاقا من وظائفها المنهجية داخل النظرية. والنظرية التي تكون المفاهيم فيها عناصر ابستمولوجية ومنهجية في نفس الوقت، هي في نهاية المطاف نظرية نقدية، لأن المفاهيم هنا لا تكون مجرد انعكاس لأشكال ومستويات من المعرفة والتي هي بالضبط معرفتها الخاصة، بل إنها تكون ذاتها المنهج الذي به تساءل معرفتها باستمرار، والمنهج الذي يجعل منها دوما معرفة منفتحة على الممارسة.

---

(272)G. Lukacs ،Postface 1967 ،In Histoire et conscience de classe ،p. 397.
من هنا فصاعدا، سنرمز إلى هذا الكتاب: H et C. C

أولا-لوكاتش وقضية المنهج الجدلي:

الكلية[273] بالنسبة للوكاتش، هي المنهج الوحيد الذي يستطيع امتلاك هذه الطاقات والكفاءات المنهجية في النظرية. وما دام أن تلاحم ووحدة المنهجي والمعرفي، هو الشرط الأولي المحدد لنقدية النظرية، فان الكلية ليست فقط المنهج الذي يحدد الشكل الخارجي للنظرية، بل الأداة النقدية التي تمارس تأثيرها على كافة المفاهيم المكونة لها. إنها بعبارة أخرى، تمثل الميدان النقدي للمعرفة الحقيقية، والنافذة التي من خلالها تطل هذه المعرفة على ذاتها وعلى الممارسة.

هذا التصور المنهجي للنظرية،يعكس في الواقع، فكرة راسخة عند لوكاتش، ولا يكاد يتخلى عنها لحظة واحدة، رغم بعض التطور الذي شهده فكره اللاحق، بل إن هذا التصور ما في ذلك من شك، يمثل العنصر غير المتغير في كامل مشروعه النظري، والقاعدة التي قام عليها هذا المشروع من بدايته، وبالتالي فهو يمثل المنطلق المركزي للتعامل اللوكاتشي النقدي مع الفكر الماركسي.

إن الماركسية الحقيقية، كما يعلن لوكاتش منذ بداية ملاحظته النقدية بصدد الماركسية الأرثوذكسية: «لا تعني إذعانا دون نقد لنتائج بحث ماركس، ولا تعني» إيمانا في أطروحة أو أخرى، ولا تفسير كتاب «مقدس». إن الأرثوذكسية، فيما يتعلق بالماركسية، ترجع على العكس من ذلك، وبطريقة مانعة إلى المنهج. إنها تعني الاقتناع العلمي بأنه مع الماركسية الجدلية، تم إيجاد منهج البحث الصحيح، وبأن هذا المنهج لا يمكن أن يتطور ويكتمل إلا في اتجاه مؤسسيه.[274]

من هنا بالضبط ينطلق التصور اللوكاتشي للماركسية، ومن هنا أيضا تتحدد معالم هذا التصور الذي يبدو عازما على الوقوف في وجه التنظيرات الدوغمائية التي كانت تميز بشكل خاص الفكر الماركسي آنذاك.

---

(273)كلية نترجمها وفق معنى مفهوم :Totalité

(274) G. Lukacs, H et C. C. p. 18.

لقد رفض لوكاتش، منذ الآن، كما يقول Bourdet: «تشييئ كتابات ماركس التاريخية»[275]، والأهم من ذلك أن هذا الرفض، كان يتخذ طابعا أكثر جذرية، كلما كان يتقدم في وضع أسس جديدة ومغايرة لتعامل نقدي مع هذه الكتابات.

كان الرفض اللوكاتشي لواقع الفكر الماركسي المتأزم، يستند على تصور خاص لطبيعة النظرية الجدلية،وآفاق تجددها وتحررها في المستقبل. فالأزمة في نظر لوكاتش، كانت تعبر أساسا عن أزمة المنهجية الماركسية، قبل أن تعبر عن أزمة المفاهيم والمقولات التي ورثها الفكر الماركسي عن ماركس. و لوكاتش لا يكتفي فقط بالتنبيه إلى خطورة هذه الأزمة المنهجية على المستوى النظري المحض، بمعنى تبيان تأثيراتها السلبية على المسار الخاص للنظرية، بل يلح أيضا وبكل قوة، على خطورة هذه التأثيرات على الممارسة التاريخية نفسها، لأن المشكلة المنهجية من زاوية النظر هذه، لا تتعلق فقط بتحديد الطريقة التي تنتظم بها المفاهيم والمقولات والعلاقات التي تربط بينها داخل النظرية، بل تتعلق أيضا بتحديد نمط العلاقات التي تربط بين النظرية والممارسة. وهذا مرده، في المقام الأول إلى كون: «وحدة النظرية والممارسة، لا توجد فقط في النظرية، بل أيضا من أجل الممارسة»[276].

تعتبر وحدة النظرية والممارسة هي الضامن الوحيد لقوة وفعالية العنصر المنهجي في النظرية، ما دام أن هذه الوحدة لا تنبع فقط من التماسك الداخلي للمفاهيم في هذه النظرية، بل تنبع أيضا من الارتباط الفعلي والنقدي لهذه المفاهيم بمضامينها الحقيقية التي مصدرها الممارسة بالضبط.

لقد احتج لوكاتش بشدة على الغموض النظري الذي كان يكتنف المنهجية الماركسية، غير أن انتقاد انجلز في هذه النقطة، كان هو السمة المميزة لاعتراضاته كلها. وهذا يرجع إلى أن لوكاتش، كان يعتقد بأن أطروحات انجلز في المنهج، كانت المسؤول الأول عن قسط وافر من الغموض النظري الذي ورثه المفكرون

(275) Yvon Bourdet, Figures de Lukacs, éd. Anthropos Paris 1973, p. 90.
(276) H et C. C. p. 65.

الماركسيون فيما بعد.

كان انجلز يقول لوكاتش،في اعتراضه: «يسجل بعمق بأن صلابة المفاهيم في المنهج الجدلي محلولة، بأن الجدل سيرورة ثابتة لعبور سائل يتعلق بتعيين في الآخر، تجاوزا دائما للأضداد، وبأنه [هو ذاته] عبورها من الواحد إلى الآخر. وبالنتيجة أن العلية الأحادية الجانب والصلبة، يجب أن يحل محلها الفعل المتبادل. غير أن الطابع الأكثر أهمية في هذا الفعل المتبادل، [بمعنى] العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع في سيرورة التاريخ، [لا وجود لها] ولو من باب التذكير». (277)

التصور الانجلزي Engelsien للمنهج الجدلي في الواقع، كان موضوعا لكثير من الاعتراضات، ولم يكن الاعتراض اللوكاتشي في هذا الصدد، يمثل حالة استثنائية في مواقف ماركسيي العشرينيات الآخرين من هذا التصور. ولعل أي متتبع لحركة التجديد النظري التي شهدها الفكر الماركسي منذ هذه الفترة بالضبط، لا يسعه غير أن يلاحظ هذا الأمر بوضوح. بل إننا نكاد نقول أن «قصور» التصور المنهجي عند انجلز، كان بمثابة النقطة التي حصل فيها الإجماع، من طرف الاتجاهات التي نادت بهذا التجديد.

كان الفكر الماركسي يشكو فراغا منهجيا واضحا، رغم أن ماركس لم يغفل الحديث عن المسألة المنهجية في كثير من كتاباته، وظل المرجع في هذا الصدد، يتعلق أساسا بكتابي انجلز: «جدل الطبيعة» و«ضد دوهرينغ».

التعريف الانجلزي للميتودولوجيا الماركسية، كان يفتقد في الواقع، كثيرا من مقومات الدقة النظرية، ولم يكن ذلك نتيجة لتصلب القوانين التي انطلق منها هذا التعريف، وإنما يرجع أصلا إلى طابعه التعميمي والجامع. فحين يقول انجلز – بأن الجدل المادي، على خلاف الجدل المثالي (278) يمثل علم القوانين الأكثر عمومية

(277) H et C. C. p. 20.
(278) F. Engels, La dialectique de la nature, trad., E. Bottigelli, éd sociales, Paris 1952, p. 69.

للحركة، مع التأكيد على أن مجال هذه الحركة، هو الطبيعة والتاريخ والفكر في آن واحد، وهو التعريف الذي دافع عنه انجلز في «جدل الطبيعة» من بدايته إلى نهايته، فان أول ما يثير الانتباه فيه، هو تعميمه المفرط الذي لا يسمح مطلقا، بتحديد أشكال التمايز الممكنة بين مجالات هذه الحركة. وحين يعرف انجلز الجدل بهذا الشكل، ويتصور قوانين الحركة متطابقة ومتراصة في كافة مجالات النظرية والممارسة، فان هذا التعريف يعلن بشكل صريح، إلغاء كافة الخصائص الميتودولوجية عن المنهج الجدلي، لأن الجدل يلتحق من هنا مباشرة بمرتبة العلم المطلق،ويفقد مباشرة أيضا، كل الخصائص الابستمولوجية للمنهج النقدي التي تسمح له بتفكيك التناقضات العميقة التي تنشأ بين النظرية وممارستها.

كتاب انجلز حول «جدل الطبيعة»: «دعوة مستمرة للخلط بين الجدل كمنطق ملازم للمعرفة العلمية، وكنقد معرفي لهذا المنطق»،[279] لأننا في هذا الكتاب لا نكاد نعرف، فيما يتعلق بتعريف الجدل المادي، هل المقصود من ذلك هو الحديث عن الفعالية الميتودولوجية للجدل في نقده للمنطق العلمي، أم الحديث عن قوانين ثابتة تتخطى حدود النقد الميتودولوجي لتصير علما قائما بذاته.

إن تحول الجدل المادي عن وظيفته الميتودولوجية النقدية بمجرد التحاقه بمرتبة العلم المطلق، ليس فقط يوقف مسيرة تطور المعرفة العلمية، بل أيضا بقوة، يلغي تاريخيتها جملة وتفصيلا، وهو بالتالي يلغي دفعة واحدة، تاريخية التصورات الإنسانية التي تحملها المفاهيم والمقولات العلمية. فإذا نحن أقررنا بأن القوانين المنظمة للتطور الطبيعي، تنظم بنفس الدقة، ديناميكية الأفعال الإنسانية وصيرورتها، فإننا سننفي من هنا بالضرورة، كافة المتغيرات التاريخية الفوقية التي تؤدي إلى الاختلاف والتناقض بين مستوى تطور التمثلات الإنسانية، ومستوى تطور القوانين العلمية المنظمة لتطور الطبيعة والتاريخ.

---

(279) H et C. C, p. 263.

فالتصور الانجلزي لحركة التطور تصور وضعاني صرف لجدلية هذه الحركة في تصاعدها، وذلك لان انجلز يلغي من هنا كافة الجوانب الذاتية في هذه الجدلية. وحينما نجد بان الماركسين الاقتصاديين والوضعيين قد تصوروا زوال المجتمع الرأسمالي، كنتيجة حتمية لمسار القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادي، وهو التصور الذي تبناه خاصة Kautsky (1854-1938) و Boukharine (1888-1938) و Bernstein (1850-1932) فإنهم بذلك، إنما يستخلصون كافة النتائج السلبية من الرؤية الجدلية، كما وردت في كتاب «جدل الطبيعة»، بل إنهم من هنا،يلغون كافة المنظورات النقدية لمفهوم الجدل المادي، لان فهما صحيحا لحركة التطور التاريخي يفترض منذ الأول، ضرورة تفكيك كل العلاقات الجدلية المعقدة بين المستوى الذاتي والمستوى الموضوعي في هذا التطور.

وحين نرى لوكاتش يدعو إلى ضرورة: «التساؤل حول الشروط الاجتماعية لصلاحية مضامين المادية التاريخية، كما كان ماركس يفحص الشروط الاجتماعية والاقتصادية لصلاحية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي». كمهمة نظرية مستعجلة، وموجها دعوته هذه إلى التيارات الوضعية والاقتصادية، فهو بذلك لا يتوخى فحسب، تصحيح فهم خاطئ لميكانيزمات التطور التاريخ الجدلي، بل يتوخى الدعوة أيضا إلى إعادة النظر في مقولة التاريخ نفسها، انطلاقا من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها بنية المجتمع الرأسمالي في ذلك الوقت.

لقد احتج كارل كورش بدوره على التصور الوضعي للتاريخ، واحتج بشكل خاص على نظرية الانعكاس عند انجلز التي: «لا تسمح لنا ولو بدرجة قليلة،بأن نقرر هل يجب أن نبحث عن تغيير [تاريخي] ما للحياة الاجتماعية في فعل القاعدة على البنية الفوقية، أم في رد فعل البنية الفوقية على القاعدة ؟»[280]، وهذا مرده إلى أن كورش يؤمن بعمق،بأن نظرية ماركس ليست: «فلسفة مادية وضعية ولا علما

(280) Karl Korsch, Marxisme et contre révolution, trad. S. B, Seuil ; Paris 1975, p. 269 (Souligné par l'auteur).

وضعيا، وإنما هي في كل الاعتبارات، نقدا عمليا للمجتمع السائد»[281] فكان بذلك بحق،من أوائل الفلاسفة الماركسيين الذين طالبوا، بجانب لوكاتش بضرورة تأسيس رؤية جديدة ومغايرة للإشكالية التاريخية[282].

إن «التاريخ والوعي الطبقي»، يقول M. Löwy: «يمثل تأويلا راديكاليا متميزا للماركسية [انطلاقا بالضبط]... من إدراكها أساسا كتاريخانية»[283]. غير أن جذرية وتميز التاريخانية اللوكاتشية، لا ترجع فقط إلى كونها: «منهجا مؤسسا على تأكيد التاريخانية الجذرية للظواهر الاجتماعية.»[284]، بل أساسا إلى كون هذه التاريخانية تتأسس انطلاقا من تصور أنطولوجي جديد للكينونة الاجتماعية. فلوكاتش،إذ ينتقد النزعات الوضعية و الامبريقية والميكانيكية، لا يكتفي فقط بالاعتراض عليها، على المستوى الميتودولوجي، وإنما يذهب إلى حد الكشف عن لا تاريخية مضامينها المعرفية التي تعتبر نتيجة موضوعية لقصور تصورها الأنطولوجي. ومن هنا فان الامبريقية التي: «تعتقد أنها وجدت في كل معطى... وفي كل واقعة إجمالية في الحياة الاقتصادية، واقعة مهمة بالنسبة لها».[285] لا تخطئ فقط، بالنسبة للوكاتش، ميتودولوجيا، ولكن أيضا وأساسا،تخطئ لأنها تستند على تصور مغلوط لطبيعة العلاقة بين الفكر والكائن.

هكذا رفضت الانطولوجيا اللوكاتشية، باسم التاريخانية، كل أطروحة فلسفية، تلغي من قريب أو بعيد، الاختلافات التاريخية القائمة بين الفكر والموجود، ولا تنظر إلى هذه الثنائية الانطولوجية سوى كتماثل مطلق. فالفكر والكائن، كما يقول لوكاتش: «ليسا متماثلين، بمعنى "تقابل" الواحد مع الآخر"، و" انعكاس" الواحد في الآخر... لأن هويتهما تتمثل في كونهما لحظات السيرورة الجدلية والواقعية

---

(281) Ibid., p: 270 (Souligné par l'auteur).
(282) Joseph. Gabel, Idéologies, op cit, p: 161.
(283) M. Löwy, Introduction, In G.Lukacs, Littérature, philosophie, marxisme, op cit, p. 10.
(284) Ibid., p. 10.
(285) H et C. C, p. 22.

والتاريخية الواحدة».[286]

لا يتعلق الخطأ الميتودولوجي إذن، فقط بعدم ملائمة مجموعة من التقنيات لواقع اجتماعي معين، بل يعكس بعمق طبيعة الموقف الفلسفي الذي يؤسس ويحدد أنطولوجيا هذه التقنيات الميتودولوجية. وكل منهج سوسيولوجي مؤسس على رؤية فلسفية تدعي وجود التماثل والتطابق بين الفكر والواقع، فهو بالضرورة ينظر إلى هذه الثنائية الانطولوجية كثنائية لا جدلية ومتصلبة. فهو في كل الأحوال، إما ينظر إلى حركة الأشياء وصيرورتها في سكونها المطلق، وإما أنه يتصور الفكر ثابتا، فيبعد عنه كافة وظائفه التاريخية الدينامكية.

إن الصيرورة الحقيقية في تاريخيتها، بالنسبة للوكاتش، هي التي تسقط كل أشكال التماثل والتطابق بين الواقع والموجود الامبريقي، لان هذه الصيرورة ليست جدلية وتاريخية، سوى من حيث تحمل مدلولا مزدوجا يتعلق أولا بـ: «الماهية الحقيقية للموضوع الذي ينكشف في هذه الصيرورة». [287]، ويتعلق ثانيا بـ: «الصيرورة [ذاتها] التي هي في نفس الوقت التوسط Médiation بين الماضي والمستقبل.../ وهو/ توسط بين ماض ملموس بمعنى تاريخي، ومستقبل ملموس أيضا، بمعنى تاريخي أيضا».[288]

من هنا بالضبط، نلاحظ إذن عند لوكاتش، رفضا حاسما للمعرفة كمعطى مباشر وبسيط. فالفكر ليس عنصرا خارجا عن السيرورة العامة للأشياء أو منزويا قابعا في ركن ما داخل هذه السيرورة، بل على العكس من ذلك تماما، عنصرا فاعلا ومنفعلا لا يفتأ يبحث عن هويته ووظيفته التاريخية انطلاقا من هذه السيرورة نفسها. إذ كما يقول لوكاتش: «ليس سوى حين يظهر كشكل للواقع، وكلحظة لهذه السيرورة العامة، يستطيع الفكر أن يتغلب جدليا على تصلبه الخاص ويتخذ طابع الصيرورة.»

(286) Ibid, P. P 250 – 251.
(287) H et C. C, P. 250.
(288) Ibid, p. 251.

(289). والتحول الجدلي في الفكر، لا يمكن أن يكون تحولا تاريخيا حقيقيا،سوى إذا كان ذا طابع جذري بمعنى، متعلقا بكل اللحظات الخاصة التي تنتمي إلى هذه السيرورة العامة. لأن التحول بالمعنى التاريخي الجدلي الفعلي: «يقتضي بالضبط قلبا موضوعيا للمجتمع، وتحولا في وظائف هذه اللحظات، وبالتالي تحولا في مجموع المواضيع الخاصة في البنية والمضمون على حد سواء».(290)

فالتاريخ إذن بالنسبة للوكاتش، تاريخ شمولي ولا يقبل التجزيء، بمعنى أنه لا يقبل الانفصال إطلاقا بين لحظاته الخاصة وسيرورته العامة التي تحدد منظورات هذه اللحظات كأزمنة متداخلة. ولئن كان لوكاتش يتصور التاريخ في شموليته، فلأنه يعتقد أن: «معرفة الوقائع ليست ممكنة، كمعرفة للواقع، سوى في داخل كلية».(291)

والجدل في حقيقته هو هذه السيرورة التاريخية الكلية: «التي تكشف فيها اللحظات الفردية الملموسة وغير المتكررة، عن ماهيتها [السيرورة] في الاختلافات النوعية بين هذه اللحظات، وفي ذلك التحويل المستمر لبنيتها الموضوعية».(292)

وبعبارة أخرى، فان: «الكلية هي [بالضبط] ميدان الجدل».(293)

يستند التصور اللوكاتشي للتاريخ بشكل أساسي على مفهوم الكلية، وهذه الكلية تستقي فاعليتها الدلالية بالضبط، من وظيفتها المزدوجة الطابع، فهي من جهة تقوم بوظيفة منهجية وعملية، تتمثل في ممارستها نقدا مستمرا للبنية الموضوعية التي تحدد الشكل العام للسيرورة التاريخية، وهي من جهة أخرى، تقوم بوظيفة معرفية باعتبارها معرفة نقدية تندمج في كافة اللحظات الخاصة في هذه السيرورة،وبالتالي فهي تجعل منها باستمرار لحظات تاريخية ديناميكية باستمرار.

---

(289) Ibid., p. 250.
(290) H et C. C, p. 252.
(291) Ibid., p. 26.
(292) G. Lukacs, « Critique du manuel de Boukharine », in l'Homme et La société, N° 2, 1966, p. 179.
(293) Ibid., p. 179.

إن التاريخ كما يقول لوكاتش هو بالضبط: «تاريخ القلب غير المنقطع لأشكال الموضوعية التي تؤسس وجود الإنسان».[294] ولئن كان هذا الأخير ينتقد في هذا الصدد، ما يسميه «بالفلسفة التقليدية»، فان ذلك لا يعود فقط إلى كون هذه الفلسفة تصور علاقة الفكر والواقع في شكل علاقة تماثل ساكن ولا تاريخي، بل أيضا لأن هذه الفلسفة بالذات في نظره، تؤمن بوجود «أشكال من الموضوعية»، بمعنى مواضيع خاصة مستقلة تماما عن الذوات الاجتماعية والتاريخية، وهي بهذا الاعتقاد تباعد بين هذه الذوات ومواضيعها الفعلية،حتى في الحالة التي تفترض فيها وجود فعل متبادل بين الذات والموضوع. فـ: «المقتضى الماركساني الذي مفاده أنه يجب علينا إدراك "التفاعل"، الموضوع، الواقع، كنشاط activité اجتماعي حساس(أطروحات حول فويرباخ)، [من حيث] يترتب عنه بأن الإنسان يعي ذاته باعتباره كائنا اجتماعيا، كذات وموضوع للصيرورة التاريخية والاجتماعية في آن واحد»[295]، لا يستلزم فقط وجوب النظر إلى الكائن الاجتماعي، انطلاقا من علاقاته التبادلية مع الواقع ومواضيعه المختلفة، بل أولا وقبل كل شيء، انطلاقا من الكلية التاريخية التي تمثل المجال الفعلي والحقيقي الذي يحفظ تماسك وديمومة هذا الفعل التبادلي، ويمنحه شكل الوحدة الجدلية، فالتاريخ لا يكون: «تاريخ أشكال الموضوعية التي تشكل الوسط والعالم الباطني عند الإنسان الذي يجهد نفسه من أجل التحكم فيها نظريا وعمليا».[296] سوى حين تكون علاقة هذا الإنسان بهذه الأشكال الموضوعية ، علاقة تاريخية تنتمي بالضرورة إلى هذه الوحدة الجدلية، لأن هذه الوحدة، باعتبارها علاقة بالكل،هي التي تحدد: «شكل الموضوعية لكل موضوع».[297] وليس سوى انطلاقا من هذه الوحدة ذاتها، يكون: «كل تغيير أساسي ومهم بالنسبة للمعرفة متمظهرا كتغيير في العلاقة مع الكل، وبالتالي كتغيير

---

(294) H et C. C, p. 230. (Souligné par l'auteur)
(295) Ibid., p. 39.
(296) H et C. C, p. 233.
(297) Ibid., p. 32.

في شكل الموضوعية نفسها».[298] ولئن كان التصور الجدلي للكلية هو التصور الوحيد الذي: «يفهم الواقع كصيرورة اجتماعية»[299] ،فلأنه التصور الوحيد الذي يدرك بأن أشكال الموضوعية هذه، تؤسس هذه الصيرورة، وتعبر بالدرجة الأولى، عن أشكال معينة من الوجود الاجتماعي التي تعبر بدورها في نهاية المطاف، عن أشكال معينة وخاصة من الوجود التاريخي للإنسان.

وحين يؤكد التصور الجدلي الكلي على أن: «معرفة الموضوعية الحقيقية لظاهرة [اجتماعية] ما، [بمعنى] معرفة طابعها التاريخي ومعرفة وظيفتها الواقعية داخل الكلية الاجتماعية تشكل... فعلا لا ينفصل عن المعرفة».[300]، فان المقصود من هذا التأكيد، ليس فقط التذكير بهذا الارتباط الوثيق بين الظواهر الاجتماعية والمعرفة التاريخية، بل التأكيد كذلك على أن الخطوة الأولى نحو فهم صحيح تاريخي جدلي لهذه الظواهر تقتضي: «أن ندرك بوضوح وبدقة ذلك الاختلاف بين وجودها الواقعي ونواتها الداخلية [بمعنى] ،بين التماثلات التي تتشكل حولها (من جهة) ومفاهيمها (من جهة أخرى)».[301] .فمقولة الكلية باعتبارها: : «حامل المبدأ الثوري في العلم»[302]، ليس غرضها هو إثبات الوحدة بين الوجود والفكر كوحدة ثابتة بحيث يمتنع كل اختلاف ما بينهما، بل الإصرار على أن هذا الاختلاف ذاته هو العنصر الديناميكي الذي يعطي هذه الوحدة شكل وحدة جدلية تاريخية. لأن الكلية تسعى في المقام الأول، عبر التشديد على هذا الاختلاف،إلى تحرير الفكر من وضعيته غير الديناميكية في علاقته مع وجوده الواقعي.

ولئن كان لوكاتش يرى بأن: «ليس سوى حين يتم التغلب على الثنائية الميتودولوجية بين الفلسفة والعلم الخاص، بين الميتودولوجيا ومعرفة الوقائع، تنفتح

(298) Ibid, p. 32.
(299) Ibid, p. 32.
(300) H et C. C. P. 32.
(301) Ibid., p. 25.
(302) Ibid., p. 48. (Souligné par l'auteur).

في الفكر الطريق نحو تجاوز ثنائية الفكر والموجود» [303] من جهة، ويشدد على أن : «كل محاولة من أجل التغلب جدليا على [هذه] الثنائية بالفكر المعفي من كل علاقة ملموسة مع الموجود، [بمعنى] بالمنطق... مآلها الفشل». [304] من جهة أخرى، فهو يعتقد في نفس الوقت بأن الكلية،انطلاقا من وظيفتها المزدوجة كمنهج وكمعرفة معا،هي بالضبط هذه الطريق التي تجعل من الفكر معرفة تتخلص كليا من بنيتها المنطقية المحضة والمفصولة عن الواقع،بطريقة يكون بها الفكر مدركا لكافة التعقيدات الموضوعية التي تؤسس علاقته الواقعية. فالجدل الكلي، انطلاقا من تاريخيته الجذرية، يحرر الفكر من قيوده المعرفية ذات الجذور المنطقية وغير الواقعية، وبالتالي فهو يجعل هذا الفكر مرتبطا ارتباطا ملموسا بوجوده الفعلي: ليس فقط لأن كل أشكال الوجود التي يكون فيها المطلق بأشكاله المختلفة،هو المماثل المفاهيمي، تكون [بالنسبة له] محلولة في سيرورة، ومفهومة كظواهر تاريخية ملموسة، بطريقة يفهم فيها المطلق في شكله التاريخي الملموس كلحظة للسيرورة نفسها، عوض أن ينفى تجريديا؛ ولكن أيضا لأن السيرورة التاريخية في وحدتها وفي تطورها الجدلي. تمثل نضالا لا ينقطع،من أجل مراحل أكثر علوا للحقيقة، وبالتالي من أجل المعرفة «الاجتماعية» للإنسان،انطلاقا من ذاته. [305]. فقط، بل حصريا من زاوية النظر هذه، يتحول التاريخ فعليا إلى تاريخ للإنسان. [306]

ليست الاكراهات المعرفية التي تمنع الفكر من إدراك تاريخيته الملموسة، فقط نتيجة للطابع الجامد الذي تكتسيه أشكال الموضوعية التي تؤسس الوجود الواقعي لهذا الفكر، بل كذلك نتيجة تترتب عن الطابع المطلق والمتصلب للبنيات المفاهيمية التي تشكله على المستوى المعرفي، وتجعل منه معرفة فاقدة كليا لجذورها العملية الملموسة، وبالتالي معرفة تأملية.

---

(303). Ibid., p. 250.

(304) H et C. C p. 250

(305) Ibid., p. 233. (Souligné par l'auteur).

(306) Ibid., p. 231.

ولئن كان لوكاتش يؤكد بأن: «الإنسان طالما تصرف بطريقة تأملية وحدسية، فان علاقته مع فكره الخاص، ومع مواضيع التجربة المحيطة به أيضا، لا يمكن أن تكون سوى علاقة مباشرة»[307] وبالتالي لا تاريخية، فهو من خلال هذا التأكيد لا ينظر إلى هذه الصفة السطحية للمعرفة، فقط كنتيجة للعلاقة التأملية للفكر مع مواضيعه، بل أيضا كنتيجة للطابع التأملي أو الحدسي الذي يختفي وراء المقولات التي تؤسس معرفته الخاصة، بمعنى أن الأصول الحقيقية غير التاريخية للفكر، وبالتالي طابعه التأملي المحض، ليست فقط أصولا موضوعية، بل أيضا أصولا مقولاتية تعود إلى الطابع الثابت والمطلق الذي يغلف المقولات،فيجعل منها عائقا يمنع الإنسان من إدراك جدلية معرفته الخاصة، وبالتالي يمنعه من التصدي لهذا الطابع الثابت الذي يميز البنيات المفاهيمية المؤسسة لأنساق المعرفة.

إن التصدي لثبات وتصلب المفاهيم وأزليتها،بمعنى اختراق محتوياتها الداخلية وتلمس ماهيتها الحقيقية التي تختفي وراءها فتبدو من خلالها في شكل معطيات نهائية،هو الخطوة الأولى والمركزية التي تؤسس علم التاريخ، لأن غياب هذه الوظيفة، تعني خضوعنا لهذه المفاهيم، بل الاعتراف أيضا بعجزنا النهائي عن تغييرها. فالإنسان حين يتوخى تحقيق المعرفة لذاتها، وليس المعرفة التي تمنحه إمكانية تغيير العالم، بما أنه من هنا بالضبط: «يكون مكرها على قبول التصلب المادي للكائن والتصلب المنطقي للمفاهيم أيضا، من حيث ثباتها».[308] فان تمثلاته بالضرورة: «لن يكون هدفها هو الحقل الملموس حيث منشأ تصلب هذين المعطيين الأساسيين، ولا هو اللحظات الواقعية التي تختفي داخلها، ثم العمل من أجل التغلب على هذه التصلب، [بل] هي تستهدف فقط معرفة كيف يمكن، مع ذلك، أن تكون الماهية الثابتة لهذين المعطيين، مهيكلة كشيء ما ثابت، ومفسرة كما هي».[309]

---

(307) H et C. C, p. 249.
(308) H et C. C , p. 249.
(309) Ibid., p. 249.

وبما أن ثبات وأزلية المقولات التي تؤسس أنساق المعرفة كما يشتغل عليها الإنسان، لا تمثل فقط إكراها ذاتيا، وإنما أيضا عائقا موضوعيا يتعلق بأشكال الموضوعية التي يتشكل العالم الخارجي من خلالها، فان هذا العائق لا يمارس تأثيره السلبي فقط على عملية إنتاج المعرفة، على اعتبار انه يجعل منها معرفة أزلية ولا تاريخية، بل كذلك، على مستوى حجب العلاقات الواقعية التي تمثل الماهية الحقيقة لأشكال الموضوعية في الخارج، من حيث يجعل منها أشكالا للوجود الأزلي، وبالتالي أشكالا للوجود المشيئ، ما دام أن إنتاج المعرفة من هنا، لا يكون هدفه هو تغيير أشكال الوجود هذه وقلبها المستمر، وتلك بالذات إرادة الإنسان التحررية في نهاية المطاف، وإنما على العكس من ذلك تماما، إخضاع هذه المعرفة لسلطة هذه الأشكال الأزلية، بمعنى تأبيدها وإظهارها كعلاقات بين أشياء ثابتة.

لا شك ان نقد المجتمع الحديث ونقد الأنساق المعرفية التي يقوم عليها هذا المجتمع ،يستهدف استراتيجيا نقد المعرفة المشيئة، لأن ظاهرة التشيؤ، من حيث هي تأبيد لهذه الأنساق وأشكال الوجود الاجتماعي المرتبطة بها، ليست ظاهرة وجودية ومعرفية في حياة الإنسان بإطلاق، وإنما الظاهرة التي تقترن تاريخيا بظهور المجتمع الرأسمالي وبنياته بالتحديد. وهي ظاهرة رأسمالية حصرية بهذا المعنى الدقيق.

و لوكاتش الذي يلاحظ في هذا السياق النقدي، بان هذا الواقع الفيتيشي: " الذي يلف كل ظواهر المجتمع الرأسمالي،لا يكتفي فقط بإخفاء طابعها التاريخي والعملي، بمعنى العابر "[310]،يريد أن يقنعنا من خلال هذه الملاحظة بالضبط، بأن هذا الواقع لا ينكشف لنا على حقيقته بشكل شفاف، فقط انطلاقا من نقد السياقات التي تعلو على التاريخ، أي تلك التي تصير من خلالها هذه الظواهر أشكالا فيتيشية للموضوعية، وإنما أساسا انطلاقا من النقد المنهجي و الابستيمولوجي للمعرفة، بمعنى انطلاقا بالضبط من نقد البنية المفاهيمية التي تؤسس معرفة وتمثلات الإنسان

(310) H et C. C, p. 33.

لهذه الظواهر.

فهذا النقد ألمقولاتي، بالنسبة للوكاتش، خطوة ضرورية من أجل تعرية هذا الواقع الفيتيشي وفضح أسرار حيثياته المادية التي تخفي الماهية الحقيقية لهذه الظواهر المشيأة والتشييئية في نفس الوقت، لأن هذه الفيتيشية الشاملة، في واقع الأمر: «لم تصبح ممكنة، سوى من حيث أن كل أشكال الموضوعية التي يظهر فيها العالم لزوما ومباشرة للإنسان في المجتمع الرأسمالي، تحجب أيضا وفي المقام الأول، المقولات الاقتصادية وماهيتها العميقة كأشكال للموضوعية، كمقولات لعلاقات بين البشر – Inter Humaines. [ومن هنا] تظهر أشكال الموضوعية كأشياء وكعلاقات بين أشياء.»(311)

ثانيا-التشيؤ ونقد المقولات الاقتصادية: وحدة الفلسفة والعلم:

هكذا يبدو بوضوح،أن نقد التشيؤ، هو في المقام الأول نقد المقولات الاقتصادية لعلم الاقتصاد السياسي الحديث. فلوكا تش الماركسي، وهو يدرك جيدا أهمية اللحظة الاقتصادية في فكر ماركس ودور النقد الاقتصادي في بناء المادية التاريخية، لا يسعه سوى أن يسير على نفس النهج النظري، وبالتالي فليس غريبا أن نجده يصر على ضرورة هذا النقد، فيجعل منه منطلقه المركزي في إطار الحديث عن التشيؤ الرأسمالي، إلا أن النظرية اللوكاتشية، ومنذ انطلاقها، تتوخى الذهاب أبعد وأعمق، في الكشف عن ألغاز المشكلة الاقتصادية وأسرارها المختلفة.

أراد لوكاتش الماركسي أن يقدم لنا صياغة جديدة ومتميزة للمشكلة الاقتصادية، ولم يكن هدفه من وراء ذلك، هو تصحيح الفكر الاقتصادي الماركسي، بقدر ما يتوخى إعطائه نفسا جديدا، وهو الأمر الذي لا ينفصل، بالنسبة له، لحظة واحدة عن ضرورة إعادة صياغة كافة المشكلات النظرية التي عالجها ماركس. فما هي

(311) H et C. C, p, 33.

الأطروحات النظرية اللوكاتشية التي تنوي القيام بهذه الصياغة الجديدة، وما هي آفاق هذا المشروع الذي يريد أن يكون نقديا؟

تمثل نظرية التشيؤ، في واقع الأمر، السند النظري الحقيقي للمشروع اللوكاتشي، فمن خلالها لا نتعرف فقط على المواقف الاقتصادية، بل نلامس عن قرب كافة الأطروحات النظرية التي تبناها هذا المشروع. فهذه النظرية لم تكن فقط تكشف عن أهمية النقد الاقتصادي في بناء النظرية النقدية التي كان لوكاتش، في اعتقادنا، سباقا إلى بناء عناصرها الأولية، والتي سيدافع عنها ويطورها Horkheimer و Adorno[312]، بل تعتبر بشكل مشروع،تصورا أصيلا لواقع الفلسفة وتأملا رائدا حول علاقتها بالعلم. ولئن كان لوكاتش بنظريته حول التشيؤ، يبتغي في نهاية الأمر بناء فلسفة اجتماعية ماركسية ونقدية، فان الداعي إلى ذلك، لم يكن الاعتراض على تحليل ماركس للبنية الاقتصادية الرأسمالية، بل محاولة بناء تصور جديد لمفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، انطلاقا من القيمة الفلسفية والنقدية التي يزخر بها هذا التحليل الاقتصادي.

لا يمكن أن يقتصر نقد التشيؤ الرأسمالي بالنسبة للوكاتش، على نقد «المقولات الاقتصادية البورجوازية»، بل عليه أن يكون أولا وقبل كل شيء، نقدا للمدلولات الفلسفية التي تحملها وتخفيها هذه المقولات، بل إن لوكاتش يذهب بعيدا ويعتقد أن هذا النقد الفلسفي يمثل أساسا كل نقد اقتصادي جذري، وهو يرفض رفضا قاطعا أن تكون المشكلة الاقتصادية من اختصاص علم خاص يسمى الاقتصاد السياسي. فنحن لا يمكن أن نفهم أسرار المشكلة الاقتصادية في حقيقتها حين نتمثل هذه

---

(312) -لقد كان الاهتمام بالنقد الاقتصادي من أهم ما يميز انشغالات الفلسفة النقدية عند مدرسة فرانكفورت. يقول هوركهايمر في هذا الصدد: "لا تعني الفلسفة اليوم، مغادرة حقل التحليلات الاقتصادية الاجتماعية الملموسة،قصد الرجوع إلى ميدان المقولات المجردة من كل سياق... وإنما على العكس من ذلك، من واجبها أن تمنع المفاهيم الاقتصادية من أن تنحل في مجموعة من التفاصيل، هي نفسها فارغة من كل مضمون ومجردة من كل سياق".

Théorie traditionnelle et théorie critique, op cit , p. 88.

الأخيرة: «كمشكل جزئي، وإنما(فقط) كمشكل مركزي وبنيوي للمجتمع الرأسمالي، في كل تجلياته الحيوية».[313] وبالتالي فان النقد الفلسفي الاجتماعي وحده، في نظر لوكاتش، يجعلنا قادرين على فهم هذا المشكل في شموليته وكليته، لأنه وحده يستطيع أن يجعلنا مدركين لأصوله و ماهيته التي تمثل السند الإيديولوجي والباطني الذي تختفي وراءه حقيقة البنية الاقتصادية الرأسمالية، والماهية الواقعية والمادية لمؤسساتها الإنتاجية المختلفة.

ليس النقد الفلسفي كما دافع عنه لوكاتش، أمرا يستجيب لدوافع نظرية محضة، وإنما أيضا أمرا يتوخى القيام بنقد إيديولوجي جذري لبنية المعرفة التي تعمل على حجب الواقع الحقيقي للمؤسسة الاقتصادية الرأسمالية. فنقد المجتمع البرجوازي الحديث، ليس يقتصر على نقد بنيته الموضوعية نقدا اقتصاديا محضا، بل من واجبه أن يكون في المقام الأول، فلسفة اجتماعية ونقدية ترصد حركة كل التجليات الإيديولوجية لهذه البنية.

فالايدولوجيا، كما يؤكد على ذلك لوكاتش، ليست مجرد عنصر من العناصر المكونة للسيرورة الاقتصادية، بل الظاهرة الكلية التي تلف وتحكم كل التنظيم المؤسساتي البورجوازي. وإذ يشدد على أن النزعة الاقتصادية تتجاهل: «بأن العلاقات القائمة على رأس المال، ليست علاقات تتعلق فقط بتقنيات الإنتاج، بمعنى علاقات اقتصادية "محضة"... بل علاقات اقتصادية واجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة.»[314] ،فانه من هنا بالضبط، ينفي نفيا قاطعا إن يكون الواقع الإيديولوجي مجرد حقيقة اقتصادية يمكن معاينة ظواهره كاملة في حقل الإنتاج الاقتصادي كصراع ظاهر وطبيعي بين طبقتين اجتماعيتين تتضاد مصالحهما الاقتصادية، فالايدولوجيا بالتحديد: «ليست فقط أثرا effet للتنظيم الاقتصادي للمجتمع، وإنما هي أيضا شرط اشتغالها الوظيفي Fonctionnement

(313) H et C. C., p. 109.
(314) H et C. C., p. 287.

الساكن».[315]

فالنقد الإيديولوجي يمثل ضرورة ملحة من أجل فهم حقيقي لبنية المجتمع الرأسمالي، وإيمان لوكاتش بضرورة هذا النقد هو ما يدفعه إلى القول بأن: «البحث الفلسفي لماركس الشاب كان يهدف في قسمه الأكبر إلى تصحيح مختلف النظريات الخاطئة حول الوعي. . [ومن هنا] التوصل إلى تصور صحيح لدور الوعي في التاريخ».[316] .فالمقصود من هذه الملاحظة، ليس مجرد تأويل الفكر الماركساني، انطلاقا من محاولة رد الاعتبار لأعمال ماركس في فترة الشباب[317]، وإنما المقصود أصلا، هو الدفاع عن راهنية وقيمة النقد الإيديولوجي وأولويته على النقد الاقتصادي، انطلاقا من الإعلاء من القيمة العلمية لأبحاث ماركس في ما يخص الوعي ونظام المعرفة. ويمكن القول بأن هيمنة إشكالية الوعي على كل الانشغالات النظرية عند لوكاتش، لم يكن في واقع الأمر، غير نتيجة طبيعية لهذا الاقتناع الراسخ الذي سعى من خلاله من جهة، إلى رد الاعتبار لنظرية الوعي، وسعى من جهة ثانية، إلى ملأ الفراغ النظري الذي ميز جملة الأبحاث التي تصب في هذه الأخيرة.

لا يرتكب الاتجاه الماركسي المحافظ ،بسقوطه في تصور متصلب لمقولة العلم،فقط خطأ منهجيا يتمثل: «في تأويل ضيق ومنغلق للمادية الجدلية [و] في تحويل المادية التاريخية إلى "نزعة اقتصادية" ونزعة سوسيولوجية Sociologisme مبتذلة»،[318] وإنما نجده يعرض نهائيا عن فهم الشروط المادية الحقيقية لكافة المقولات المؤسسة للمعرفة الاجتماعية والتاريخية. وبالتالي فهو يجهل كليا الانتماء التاريخي للنظرية. وبالنتيجة، فان هذه النزعة العلمية المتطرفة،بتصورها الثابت للنظرية[319]

---

(315) Ibid., p. 298.

(316) H et C. C., p. 103.

(317) Ivon. Bourdet, Figures de Lukacs, Op cit, p. 85.

(318) G. Lukacs, Marx –Engels historiens de la littérature, trad., G. Badia, éd. L'Arche, Paris 1975, p. 96.

(319) كانت محاربة العلموية، بعد ظهور "التاريخ والوعي الطبقي" إحدى النقاط الأساسية في برنامج النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. يقول هوركهايمر ضد التصور العلموي المتصلب للفكر: "إن الإصرار

سوف تعجز أيضا عن إدراك الموقع الحقيقي «للمجتمع البورجوازي الحديث» في التاريخ، ما دام أن تصورها هذا يمنعها بالضرورة من إدراك هذا المجتمع في سيرورته التاريخية والواقعية.

كان وقوف لوكاتش في وجه العلموية، هو الموقف نفسه الذي دافع عنه أيضا كارل كورش وارنست بلوخ وغيرهما، وهذا الموقف لم يكن في واقع الأمر، ناتجا فقط عن دفاعه عن الانتماء الفلسفي التاريخي للنظرية الماركسية، وإنما أيضا وأساسا، نتيجة منطقية لاقتناعه بأن هذا الانتماء هو الذي يمنحها طابعها النقدي ويصون ديناميكيتها النظرية.

لقد حاول المشروع اللوكاتشي، منذ الأول، التأكيد على البصمة الفلسفية للنظرية الماركسية(320) من خلال الإصرار على علاقتها الوطيدة بالتراث الفلسفي المثالي، خاصة علاقتها بفلسفة هيجل، إلى درجة التصريح بأن: «الجدل المادي هو... حقيقة الجدل المثالي الموضوعي».(321) ولئن كان لوكاتش، انطلاقا من ذلك، يمثل كما يلاحظ ذلك Bourdet بحق: «اتجاها داخل تاريخ الماركسية موجها ضد الأسس الكلاسيكية لانطولوجيا الماركسية»(322) فإنما ذلك يعود في الواقع،إلى أن هذه الانطولوجيا بالنسبة له، تستند في العمق على تصور ابستمولوجي مختلف ومتميز عن باقي التصورات السائدة في ذلك الوقت.

ونحن نجد لوكاتش لا يؤمن إطلاقا بإمكانية الفصل بين الفلسفة والعلم. فدفاعه

على الاعتقاد بان الفكر في ذاته... ميدان مستقل ومغلق داخل الجسد الاجتماعي هو إنكار وخيانة للطبيعة الخاصة للفكر". - Théorie traditionnelle et Théorie critique, p. 79.

(320)تنبغي الإشارة إلى دفاع الماركسي كارل كورش بدوره عن هذا الموقف ويكفي ملاحظة هذا الأمر في قوله: " من أجل أن ندرك بطريقة صحيحة وكاملة، تلك العلاقة الرئيسية بين المثالية الألمانية والماركسية. فانه يكفينا تجاوز طريقة النظر المعتادة والمجردة والإيديولوجية، من حيث نستند على وجهة نظر لا ماركسية خاصة، وإنما فقط جدلية." -Karl Korsch, Marxisme et philosophie, trad., K. Axelos. Éd. Minuit. paris 1964, p. 79.

(321) G. Lukacs, Le jeune Hegel TII, Op cit, p. 365.

(322) Y. Bourdet, Figures de Lukács, p. 21.

عن البعد الفلسفي للنظرية، لم يكن سوى نتيجة طبيعية لتصوره الابستيمولوجي المصر على وحدة الفكر العلمي والفكر الفلسفي. غير أنه من الواجب القول بأن لوكاتش لم يكن المدافع الوحيد عن هذه الأطروحة. فحين يقول كارل كورش بأنه علينا أن لا نتجاهل: «أن الأفكار التي تتضمنها فلسفة ما،يمكنها أن العيش من جديد، ليس فقط في فلسفات أخرى، وإنما أيضا في العلوم الوضعية».[323] فإننا لا نحتاج إلى تأمل طويل لكي نفهم دفاعه العميق عن استحالة الفصل بين العلم والفلسفة.

كان نقد العلموية عند لوكاتش ينطلق بالضبط من هذا التصور الابستيمولوجي الشمولي للمعرفة. ويكتسي هذا التصور قيمته النظرية، في تقديره، في كونه التصور الوحيد الذي يسمح لنا بادراك مقولة النقد في كليتها، وبالتالي فهو وحده التصور الذي يستطيع إدراك موضوعه باستمرار في صيرورته التاريخية الكاملة. لأن الفصل بين ميدان العلم وميدان الفلسفة، يعني بالنتيجة، أن نجعل المعرفة نفسها خارج سيرورة التاريخ. فالنظرية كما يقول **هوركهايمر**: «تبني النموذج التطوري للمجتمع في كليته،وهي تضع حكما يتعلق بالموجود كما ينوجد،متضمنا في التاريخ».[324]ولهذا فإن إدراك النظرية استنادا على تصور ابستمولوجي من هذا النوع، سيقود المعرفة حتما، إلى الابتعاد نهائيا عن مخاطبة واقع حقيقي وعيني.

لا يمكن للنقد الابستيمولوجي سوى أن يكون نقدا شموليا. وان كنا نجد لوكاتش يدافع عن وحدة الفلسفة والعلم، فهذا في نظره، سيسمح لنا بإعادة مقولة النقد إلى أصولها الفلسفية الشمولية، ومن أجل رد الاعتبار للفلسفة الهيجلية بالتحديد ودورها في بناء هذا النقد.

يعتبر هيجل في نظر لوكاتش، الفيلسوف الوحيد قبل ماركس، الذي استطاع

(323) K. Korsch, Marxisme et philosophie, p cit. p. 74.

(324) Horkheimer, Théorie traditionnelle et Théorie critique, p. 75.

تحليل بعض المشكلات الاقتصادية التي تتعلق بالمجتمع الحديث (325). ولئن كان صحيحا بأن هذا الرأي، لم يسلم من المبالغة في فهم بعض المعاني الفلسفية الهيجيلية، وهو ما ذهب إليه Jean. Hyppolite(326)، فانه يبقى مع ذلك، محاولة من أجل بناء تصور ابستمولوجي جديد يستند على هيجل بالتحديد.

لقد بين لوكاتش بان نقد الفلسفة الهيجيلية، في فكر ماركس، لم يكن غرضه إعلان نهاية الفلسفة على الإطلاق، وإنما فقط إعلان نهاية التجريد المثالي. ونحن نجد N. Lévine على صواب، حين يلاحظ في هذا الصدد بأن: «الأطروحات الماركسانية حول فويرباخ وخاصة [الأطروحة] الحادية عشرة، كانت نصا حرجا بالنسبة للوكاتش». (327) لأن هذه الأطروحة(328) تعتبر إعلانا ضمنيا ،إن لم يكن مباشرا،لنهاية الفلسفة. والصعوبة تبدأ بالضبط حين سيحاول لوكاتش أن يثبت بأن المقصود منها غير ذلك.

إننا،يقول Jürgen Habermas: «نشعر بانطباع غريب حين يتوقف ماركس عن إدراك نقده كفلسفة،فيقدمه على العكس من ذلك تجاوزا للفلسفة»(329) ويمكن القول أن لوكاتش يعتبر من أوائل المفكرين الذين أثاروا من جديد هذه المسألة،وبطريقة نقدية، والذين أحسوا بقوة بهذا الانطباع.

لا يلغي النقد الاقتصادي الفلسفة، ثم انه لا يلغي النقد الإيديولوجي كذلك، فالماركسية، كما يؤكد على ذلك H. Lefebvre: «بعيدة جدا عن التصريح بان الواقع الوحيد [واقع] اقتصادي» (330) لأنها بالضبط: «لا تختزل الايدولوجيا في الاقتصاد [بل] على العكس من ذلك، تتتبع أشكال النشأة المعقدة للإيديولوجيات في علاقتها

(325) G. Lukács. Le jeune Hegel. TII, p. 196.
(326) Jean Hyppolite, Figures de la pensée philosophique, P. U. F, Paris 1971, pp. 144 – 145.
(327)" إن الفلاسفة لم يفعلوا حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، في حين أن الواجب كان يقتضي تحويله.".
(328) N. Lévine, colloque Goethe institut, op cit, p. 96.
(329) J. Habermas, Théorie et pratique, TII, op cit, p. 25.
(330) H. Lefebvre, Matérialisme dialectique, op cit, p. 80.

مع الممارسة الاجتماعية»[331]. ولهذا السبب، فان مقولة النقد، لا يمكن سوى أن تكون نقدا كليا: «إيديولوجيا من جهة واقتصاديا من جهة أخرى»[332].

وحين يؤكد لوكاتش على لزوم المحافظة على وحدة النقد الفلسفي والنقد الاقتصادي، فإنما ذلك، ليس فقط استجابة لهاجس المحافظة على وحدة الفكر الماركساني، ولكن أساسا استجابة لضرورة صياغة مشروع فلسفة اجتماعية نقدية وشمولية، ترصد حركة الايدولوجيا من داخل الممارسة الاجتماعية وفي علاقتها المعقدة مع حقل الاقتصاد. فنقد الاقتصاد السياسي لا يعني نقد واقع اقتصادي فحسب، ولكن أيضا نقد كافة التشكيلات الإيديولوجية والمقولات الاقتصادية، التي لا تخفي فقط أوضاعا اقتصادية، بل هي تخفي في المقام الأول، أشكالا عميقة من الهيمنة الإيديولوجية التي لا يمكن الانتباه إليها وتفسيرها،سوى انطلاقا من البنية الكلية للوعي في علاقته مع الممارسة الاجتماعية.

ثالثا- التشيؤ كظاهرة إيديولوجية: نقد العلم والفلسفة العقلانية:

يعتبر التشيؤ الرأسمالي ظاهرة اقتصادية وإيديولوجية في آن واحد. ومن الاستحالة تحليل هذه الظاهرة دون وضعها في إطارها الشمولي هذا. ومن اللازم أن يكون نقد التشيؤ في نظر لوكاتش،نقدا جذريا، لا يكتفي بفحص وتحليل هذه الظاهرة انطلاقا من زاوية اقتصادية محضة، بل انطلاقا من نقد مراجعها المعرفية والثقافية العميقة،التي تستقي منها هذه المقولات مشروعيتها وطابعها الكوني.

لقد عبر لوكاتش عن اهتمام خاص بدراسة الأصول الفلسفية العميقة لظاهرة التشيؤ الرأسمالي، لأنه كان يعتقد بان فهما حقيقيا لواقع المشكلة الاقتصادية يستدعي أولا وقبل كل شيء النظر إلى علم الاقتصاد السياسي، لا كعلم مستقل ومعزول، بل

---

(331) H Lefebvre, et N. Guterman, La conscience mystifiée, le sycomore, Paris 1979. P. 221.
(332) H. Lefebvre, Matérialisme dialectique, p. 79.

كعلم يستمد جهازه المفاهيمي بالضبط من الفلسفة والعلم، ويخضع مباشرة كنظرية علمية، لتوجيهات الفلسفة العقلانية البورجوازية من جهة، وللعلوم الوضعية من جهة أخرى. ولذا فان الضرورة تدعو بالنسبة له، إلى تعرية العيوب الميتودولوجية و الابستمولوجية من داخل هذا الجهاز المفاهيمي الذي ورثه علم الاقتصاد السياسي عن الفلسفة العقلانية والعلوم الوضعية.

ونقد التشيؤ الرأسمالي عند لوكاتش، يستند بالتحديد على تصوره الابستيمولوجي الشمولي. ولئن كان التشيؤ بالنسبة له، إشكالية مركزية في «الفكر البورجوازي»، فهو يعتقد أيضا بان التصورات الابستمولوجية التجزيئية التي يدافع عنها هذا الفكر، تبتعد نهائيا عن تفسير حقيقة اشكاليته هذه. فهذا الابتعاد، لم يكن سوى نتيجة طبيعية لانقسام العلم إلى مجموعة من العلوم الخاصة التي يحكمها مبدأ التخصص العلمي الضيق.

والتخصص العلمي من هنا، لم يكن يرمز إلى انتقال العلوم إلى مرحلة القدرة الكاملة على السيطرة على مواضيعها، وإنما على العكس من ذلك، يرمز إلى تطور نظري سلبي يتمثل في تفتيت أجزاء الكلية في الواقع[333] فـ: «العلم الحديث، كلما ازداد تطورا، وكلما كانت رؤيته الميتودولوجية أكثر وضوحا وضبطا، إلا وكان عليه أن يزداد إعراضا عن المشكلات الانطولوجية لدائرته وإقصائها،بصرامة résolument من ميدانه المفاهيمي الذي شيده».[334]

إن كسر الروابط الانطولوجية للمفاهيم النظرية،هو السمة المميزة ميتودولوجيا لتطور العلم «البورجوازي» الحديث، والعلم من هنا بالضبط يتحول مباشرة في نظر لوكاتش،إلى: «نسق صوري ومغلق من القوانين الجزئية والخاصة »[335] التي لا تبالي إطلاقا بالمواضيع التي توجد خارج دائرة اختصاصها العلمي. وعلم الاقتصاد

(333) H et C. C., p. 133.
(334) Ibid, pp. 133-134.
(335) H et C. C., p. 134.

السياسي كما يؤكد على ذلك لوكاتش يستقي رؤيته الميتودولوجية من هذه القوانين بالضبط، لأن: التجريد الصوري لنسق هذه القوانين لا يتوقف عن تحويل الاقتصاد [بدوره] إلى نسق جزئي ومغلق،يكون من جهة غير قادر لا على النفاذ إلى موضوعه المادي الخاص،ولا على إيجاد... الطريق نحو معرفة الكلية الاجتماعية؛ والحال أنه يكون كذلك، من جهة أخرى، مدركا لمادته كـ «معطى ثابت وأزلي».(336)

من الواضح أن عجز الاقتصاد السياسي البورجوازي عن فهم المشكلة الاقتصادية الرأسمالية، كان نتيجة طبيعية لعجزه عن اجتياز هذا الحاجز الميتودولوجي الذي يمنع إدراكه النقدي لمواطن الأزمة في الظواهر الاقتصادية، لأن مفاهيم هذا العلم، ليست إطلاقا، في الحالة التي هي عليها، قادرة على إدراك الحركة الواقعية للحياة الاقتصادية في شموليتها. فجهازه المفاهيمي الذي يستجيب نظريا وميتودولوجيا لقوانينه الجزئية، يعجز حتما عن تمثل الأزمة كأزمة بنيوية وكلية للمجتمع.

الاقتصاد السياسي البورجوازي إذن بالنسبة للوكاتش، علم جزئي وينتمي في نهاية الأمر، إلى التصنيفات الابستمولوجية التجزيئية كما يدافع عنها «الفكر البورجوازي». و: «نشأة العلوم الخاصة المفصولة بدقة عن بعضها البعض، والمتخصصة والمستقلة تماما عن بعضها البعض بموضوعها وبمنهجها، تعبر [بوضوح] عن اعترافها بعدم قابلية المشكل للحل». (337)

إن نقد التوجهات الابستمولوجية والميتودولوجية للعلوم الخاصة، لا يستقيم في غياب نقد محايث موجه بالضبط، للفلسفة العقلانية الحديثة، فهذه الفلسفة بالنسبة للوكاتش ترتكب نفس الخطأ الميتودولوجي الذي كانت ضحيته هذه العلوم. وهي تغرف بالضبط مباشرة من منهاج هذه الأخيرة. بل وأكثر من ذلك، فهي في دفاعها

(336) Ibid, p. 134.
(337) H et C. C., p. 153.

عن هذه المناهج، ترفض نهائيا إمكانية تحقق معرفة ما في الواقع.

لا يسع الفلسفة العقلانية وهي تصوغ نظريتها المعرفية في تطبيق تام مع المبادئ العامة للعلوم الرياضية والفيزيائية [338]، سوى أن تصطدم بنفس العائق الميتودولوجي، الذي يمنع كل معرفة صورية من أن تكون معرفة واقعية وقادرة على استيعاب موضوعها المادي في كليته الملموسة. ولئن كان هذا نتيجة طبيعية: يقتضيها تطبيق المقولات العقلانية الرياضية في تفسير كافة الظواهر [339] دون طرح السؤال حول مشروعية هذه المقولات التي، في نهاية المطاف، لا تعدو أن تكون أكثر من أشكال فارغة من الموضوعية، فإنما ذلك، مرده إلى إدراك الفلسفة العقلانية لهذه المقولات بالضبط، كحقائق علمية لا تدعو الضرورة إلى مراجعتها، ما دامت تعبر عن أرقى مستويات المعرفة العلمية.

يفسر لوكاتش قصور الفلسفة العقلانية بتعاملها السطحي مع المقولات المؤسسة لمعارف العلوم الخاصة فـ: «حتى حين تنقاد هذه الفلسفة إلى ما وراء حدود الفهم l'entendement العقلاني والحدسي بطريقة صورية، وتصير هكذا نقدية... فان موقفها الميتودولوجي الرئيس يبقى مع ذالك عقلانيا ،وبالتالي تبقى دغمائية العقلانية غير قابلة للمساس بها intact ولا يمكن التغلب عليها».[340] ومن هنا بالضبط يمكن أن نفهم الأسباب الحقيقية التي تقف وراء: «المعادلة المبنية بسذاجة و دغمائية حتى عند الفلاسفة الأكثر "نقدية"، بين المعرفة العقلانية الصورية والرياضية و... المعرفة العامة».[341]

يتضح لنا بدرجة كبيرة، توجه الفلسفة العقلانية نحو تبني المبادئ الميتودولوجية للعلوم الخاصة، في سعيها نحو الانتظام النسقي systématisation، بل أن: «فكرة النسق هذه، تسمح لنا وحدها بان نفهم لماذا كانت الرياضيات المحضة والتطبيقية تلعب

(338) Ibid., p. 143.
(339) Ibid., p. 144.
(340) H et C. C., p. 176.
(341) Ibid p. 144.

بالنسبة للفلسفة دور المرشد والنموذج الميتودولوجي». (342)

إن الخضوع الميتودولوجي للفلسفة العقلانية وتبعيتها الابستمولوجية، لم يكن سوى خطوة أولى من أجل بناء النسق الذي لن يفتأ يطالب بالكونية، لأن العقلانية كمنهج كوني ليس فقط تبتدع فكرة النسق، وإنما تحاول أن تفكر أيضا: «في شروط إمكان النسق الكوني». (343) الذي يمثل في حقيقته: «محاولة من أجل خلق نسق عقلاني لعلاقات تشمل كافة الإمكانيات الصورية وكافة التناسبات proportions وعلاقات الوجود المعقلن، وعبر هذا النسق سيصبح ممكنا تحويل كل ما يظهر... إلى موضوع حساب دقيق» (344). وهذا التأثير الذي يمارسه العلم الرياضي المحض بجانب المنطق الحديث على الفلسفة العقلانية،أمر يستجيب ميتودولوجيا، لفكرة الانتظام النسقي نفسها لأن: «العلاقة الميتودولوجية بين أكسيوماتها... تتطابق بدقة مع المقتضى الذي يطرحه نسق العقلانية ذاته: وهو المقتضى بأن يكون ممكنا إنتاج كل لحظة خاصة في النسق، وممكنا عدها وتقديرها بدقة، انطلاقا من مبدئه الأساسي». (345)

لقد ظلت الفلسفة العقلانية، كما يؤكد على ذلك لوكاتش، حبيسة المنطق الرياضي بمعنى منطق الحساب الدقيق الموروث مباشرة عن أشكال الموضوعية المجردة للعلوم الدقيقة. وقادها ذلك إلى بناء انساق كونية معقلنة(346)، فلم تتردد إطلاقا وبالنتيجة، في المطالبة بأحقيتها: «في اكتشاف مبدأ الاتصال بين كافة الظواهر التي تقف في وجه الإنسان في الطبيعة والمجتمع [معا]». (347)

غير أن ذلك في نظر لوكاتش،يعكس فشلها الذريع في إدراك التباعد المطلق بين المضامين الواقعية الحقيقية لهذه الظواهر وأشكالها المجردة والفارغة، كما ترثها مباشرة

(342) Ibid. p. 150.

(343) H et C. C., p. 149.

(344) Ibid. p. 164.

(345) Ibid. p. 150.

(346)هنا نلمس تأثير الفيبيرية(ماكس فيبر) على لوكاتش. لقد كان ماكس فيبر أحد أهم مفكري الحداثة بالانطلاق من نقد العقلنة. في هذا الموضوع: -M. Weyemberg, « M. Weber et G. Lukacs »,In Revue Internationale de philosophie, n°106. 1973

(347) H et C. C., p. 145. (Souligné par l'auteur).

من العلوم الدقيقة. فالفلسفة العقلانية: (حيت تتعامل مع المسلمات البنيوية للعلاقة بين الشكل والمضمون، إما أنها تحول المنهج «الرياضي للعلوم الخاصة»، إلى منهج للفلسفة (مدرسة ماربورغ)...، وإما أنها ترفع الحظر dégage عن لاعقلانية المضمون المادي بالمعنى المنطقي باعتباره واقعة "نهائية" (فيندلباند-رايكرت-لاسك)) .[348]

إن عجز العقلانية البورجوازية عن التمييز بين الأنساق الصورية للمعرفة ومضامينها الواقعية الفعلية، هو الطريق الذي يقودها مباشرة إلى السقوط في أحضان اللاعقلانية، وبالتالي إلى عجزها النهائي عن إدراك المضامين الواقعية لمفاهيمها نفسها. فـ: «اللاعقلانية [بمعنى] العجز بالنسبة للعقلانية، على أن تفكك عقلانيا مضمون المفاهيم... يتبين بالطريقة الأكثر قسوة، في مسألة العلاقة بين المضمون الحسي والشكل العقلاني والحسابي للفهم»[349]. ومن هنا فان الفلسفة العقلانية تضع نفسها أمام خيارين غير قابلين للحل. فـ: «إما أن المضمون "اللاعقلاني" يذوب بكامله في نسق المفاهيم ما دام أن هذا الأخير مغلق وعليه أن يبنى ويكون مطبقا على الكل... وهكذا يسقط الفكر إلى مستوى اللاعقلانية الساذجة»[350]، و: «إما أن النسق يكون مضطرا للاعتراف بأن المعطى والمضمون والمادة،تتوغل حتى في... بنية الأشكال، في علاقة الأشكال فيما بينها، تتوغل إذن في بنية النسق نفسه بطريقة قاطعة».[351]. وفي هذه الحالة، تسقط مشروعية النسق نفسه، لأن النسق هنا: «ليس سوى تسجيلا كاملا ما أمكن، ووصفا مرتبا ما أمكن لوقائع؛ تناسقها لا يكون، مع ذلك، عقلانيا، ولا يمكن له إذن أن يكون نسقيا، حتى حين تكون أشكال عناصرها عقلانية ومطابقة للفهم»[352].

إن مرور العقلانية الفلسفية البورجوازية إلى اللاعقلانية، بالنسبة للوكاتش

(348) Ibid. p. 154.
(349) Ibid. p. 148.
(350) H et C. C., p. 150 - 151.
(351) H et C. C., p. 145. (Souligné par l'auteur).
(351) Ibid. p. 154.
(352) Ibid., p. 151.

بعكس بوضوح عجز هذه الفلسفة عن تجاوز مصيرها النظري هذا [353]. وسقوط النسق، لم يكن غير نتيجة طبيعية للفراغ العميق والطابع اللاعقلاني المحض لجهازها المفاهيمي الذي كان يصبو إلى تحقيق الكونية على أرضية الميتودولوجيا الصورية للعلوم الخاصة.

إن سعي الفلسفة العقلانية نحو تأسيس الأنساق الكونية، وجعل المفاهيم الصورية تكتسي بدورها هذا الطابع الكوني، كان يلبي بالضبط نداء الحاجة الإيديولوجية إلى أنساق فكرية ومترابطة بدقة، تستطيع السيطرة على كافة تفاصيل الحياة في المجتمع البورجوازي الحديث، فالعقلنة بالنسبة للوكاتش، كظاهرة تاريخية تقترن بظهور المجتمع البورجوازي الحديث وهي: «تستلزم تكييفا adaptation لنمط الحياة والعمل، وبموازاة ذلك أيضا [تكييفا] للوعي مع المسلمات الاقتصادية والاجتماعية العامة للاقتصاد الرأسمالي» [354]. ولقد كان على الفلسفة العقلانية أن تخلق بنية كونية للوعي، تتطابق تماما مع هذه المسلمات الاقتصادية والاجتماعية الكونية. فالرأسمالية، كما يقول لوكاتش: «كانت أول من أنتج، بموازاة بنية اقتصادية موحدة لكل المجتمع، بنية من الوعي موحدة -صوريا- للمجتمع بأكمله»[355]. وعمل النظام الرأسمالي على تأسيس هذه الأنساق العقلانية الكونية بدورها، وإعطائها صبغة أزلية، ليظهر المجتمع الرأسمالي من خلالها في هيأة المجتمع النهائي والمكتمل، وبمثابة المصير النهائي للإنسان.

إن كونية البضاعة، كمقولة اقتصادية، ليس في نهاية المطاف، سوى نتيجة طبيعية لكونية كافة المقولات التي من خلالها يدرك الإنسان عالمه. والفلسفة العقلانية، حين

(353)إننا نجد مؤسسا مدرسة فرانكفورت بدورهما يؤكدان على أن " العقل" (البورجوازي) بطبيعته مضطر دائما للعودة إلى اللاعقلانية أو الميتولوجيا. إن سبب تقهقر العقل نحو الميتولوجيا، يقول هوركهايمر وأدورنو: " لا يجب أن نبحث عنه في الميتولوجيات الحديثة وإنما في العقل Raison نفسه معاقا بالخوف الذي توحي له به الحقيقة"" :

Horkheimer, Adorno, La dialectique de la raison, op cit p. 16.-

(354) H et C. C., p. 127.

(355) Ibid., p. 128.

تقول بتأسيس العالم بطريقة صورية وكونية، فهي بذلك، تتخلى نهائيا وبدون أمل،عن إمكان السيطرة على التشيؤ الذي يؤسس هذه النزعة الصورية formalisme [356]، ويغدو عالم التشيؤ من هنا مباشرة ، وبطريقة نهائية: «بمثابة العالم الوحيد الممكن، [بمعنى] الوحيد الذي يمكن مفاهيميا إدراكه وفهمه»[357].

وبناء على هذا، فتأسيس المعرفة الصورية، في الفلسفة العقلانية، كان يبتغي بالضبط، إبعاد الإنسان ومعرفته عن إدراك العلاقات الفعلية الواقعية التي كانت تختفي وراء بنية التشيؤ الرأسمالي، فـ: «العقلانية الصورية للقانون والدولة والإدارة، يستلزم موضوعيا وواقعيا، تحللا مماثلا لكافة الوظائف الاجتماعية في عناصرها، بحثا مماثلا عن القوانين العقلانية والصورية القادرة على إدارة هذه الأنساق الجزئية المفصولة بدقة عن بعضها البعض».[358] وبالتالي: «يستلزم ذاتيا [بمعنى] في الوعي، ارتدادات répercussions مماثلة، تعود إلى انفصال العمل عن القدرات والحاجيات الفردية عند [الكائن الاجتماعي] الذي يقوم بها».[359] ومن هنا بالضبط، تنطلق الفلسفة العقلانية والعلوم الخاصة للفكر «البورجوازي» في تأسيس هذا الوعي المعقلن والكلي عن الكائن الاجتماعي الذي سيكون عليه، أن يخضع حتميا ونهائيا لسلطات اللوغوس الكوني في حقل الإنتاج الاقتصادي.

---

(356) H et C. C., p. 140.
(357) Ibid., p. 140.
(358) Ibid., p. 127.
(359) Ibid., p. 127.

الفصل الخامس: اليوتوبيا ورهان الإنجاز – فلسفة الأمل والرجاء كفلسفة نضالية:

« يلزمنا التأكيد بأن كل يوتوبيا بطريقة ما، توحي بالحكم الذي يقيمه عصر معين عن نفسه وعن معابره. كل يوتوبيا مدعومة من طرف قسم هام من المجتمع،تبين لنا من جهة، ما هي المشكلات التي تعتبرها هذه المجموعة الاجتماعية ضرورية لعلاجها، ومن جهة أخرى كيف وبناء على أي مثل أعلى يكون من الممكن القيام بذلك بشكل معقول(احتمالي). وبالنتيجة، فنحن نستطيع أن نتعلم كثيرا حول مجتمعاتنا الخاصة، من خلال اليوتوبيات التي تنتجها. (...).»

Fabri Eric-(2017), « Utopie(GP) », dans Maxime Kristanek (dir), l'Encyclopédie philosophique, consulté le 02-12-2021, http://encyclo-philo.fr/utopie-gp

تقديم:

يعتبر رفض التشيؤ الرأسمالي، إحدى الانشغالات الفلسفية المركزية في المشروع الفلسفي البلوخي. فمنذ ظهور كتابه: «روح اليوتوبيا» (1918)، لم يكتب ارنست بلوخ نصا فلسفيا، إلا وكانت إشكالية التشيؤ،محددا رئيسيا لكافة موافقة وأطروحاته النظرية.

ونحن نجد هذه الإشكالية في الواقع، محتلة صدارة النقاشات الفلسفية كلها في ذلك الوقت، ولم يكن غريبا إطلاقا،أن نجد السؤال الفلسفي عند بلوخ، يحيلنا مباشرة إلى مشكلات الاستلاب والتشيؤ.

كان تحديث المجتمع الصناعي الأوروبي في هذه المرحلة بالضبط، يتم بإيقاع تقني

وسوسيو سياسي سريع، وهو ما يفسر لنا عودة قضايا الاستلاب إلى ميدان المناقشات الفلسفية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. لم يكن الماركسيون التقليديون، بعد رحيل ماركس، يعتقدون في قدرة هذا المجتمع على تجديد بنياته وهياكله، وبالتالي قدرته على تجاوز ما وصفه ماركس نفسه بأزمته البنيوية ونهايته المحتومة. لقد فاق هذا التحديث الذي لم يكن سوى ليزيد المجتمع الصناعي قدرة أكبر على التطور الاقتصادي، كافة التوقعات الماركسانية بنهاية المرحلة الرأسمالية، وبالتالي بنهاية عهد الاستلاب.

لم تكن نهاية الاستلاب في فكر ماركس، بالنسبة للماركسية الكلاسيكية، تعني انتقاله إلى مرحلة العلم ونقد الاقتصاد السياسي البرجوازي الذي من خلاله، سيكشف ماركس عن طابع الأزمة البنيوي للمؤسسة الاقتصادية الرأسمالية،وهو الذي كان يعني السقوط الحتمي للمجتمع البورجوازي!. لقد كان انتقال المجتمع البورجوازي، من مرحلة الرأسمالية التقليدية إلى مرحلة «الرأسمالية المنظمة»[360]، بما يعني ذلك من تحولات بنيوية في كافة قطاعات الحياة، ومن قدرة لا متناهية على تنظيم وتقنين الحياة الاجتماعية للفرد، والتحكم في حركته اليومية ومراقبتها بدقة؛ لقد كانت هذه التحولات كلها دليلا تاريخيا ملموسا وكافيا لإظهار حدود النقد الماركسي الكلاسيكي، كما تبين بالملموس، أن سقوط المجتمع البورجوازي لا يعدو أن يكون وهما نظريا.

ففي ظل التقدم الصناعي والتقني للمجتمع البورجوازي الحديث، لم يعد التشيؤ مجرد واقع اقتصادي يطوق حياة الأفراد داخل المؤسسة الإنتاجية فحسب، وإنما أصبح قدره المحتوم الذي يمارس عليه هيمنته الخفية في صميم حياته اليومية. فبتسرب التقنية إلى كافة القطاعات الإنتاجية والحياتية، وتحول المكننة إلى إحدى المتطلبات اللازمة من أجل تحديث هذه القطاعات[361] أصبح الإنسان بشكل

(360) J. Habermas, Théorie et pratique, p. 10.
(361) H. Lefebvre et N. Guterman, la conscience mystifiée In préface, op.cit

متزايد، ضحية لأنواع مختلفة ومتعددة من التشيؤ الرأسمالي.

كان الحدث التقني أهم حدث تاريخي في مسلسل التحديث الاقتصادي الذي شهده المجتمع الصناعي باستمرار. فالتطور التقني لم يكن يعكس فقط احتياج المؤسسة الاقتصادية إلى تجديد آلياتها التقليدية قصد تلبية المطالب الاستهلاكية المتزايدة باستمرار عند الإنسان الحديث، وبل كانت التقنية أيضا حدثا سياسيا حقيقيا، يهدف إلى عقلنة الهيمنة السياسية(362) وجعلها أكثر قدرة على قيادة المصالح الإيديولوجية والطبقية للدولة البورجوازية(363).

وفي نفس المنظور التطوري، أصبحت علاقة المؤسسة السياسية والمؤسسة الاقتصادية أكثر تنظيما وإحكاما مما كانت عليه في مرحلة الرأسمالية التقليدية للقرن التاسع عشر. ولم تعد الدولة الليبرالية، كما كانت النزعة الاقتصادية الماركسية تعتقد ذلك، مؤسسة محايدة(364) وإنما هي الآن تراقب عن قرب كل تفاصيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

هذه العلاقة الوطيدة بين المؤسسة الاقتصادية والمؤسسة السياسية، كانت طبعا نتيجة طبيعية لنظام العقلنة الصارم الذي أصبح يقتضي عدم انفصال المؤسسات المختلفة عن بعضها البعض. فإدارة هذه المؤسسات وفق منظومة العقل،يعني بالضبط إخضاعها لبرنامج علمي و معقلن يقوم بتوجيهها والمحافظة على تناسق علاقاتها المتبادلة.

هذه التحولات الكبرى في بنية المجتمع الرأسمالي سيكون من نتائجها المباشرة، تبيان هشاشة التصورات الماركسية الكلاسيكية لعلاقات البنية التحتية بالبنية الفوقية. فالعلم الآن أصبح يتدخل مباشرة في تحديد البرامج الاقتصادية والاجتماعية

(362) Horkheimer, Adorno, La dialectique de la raison, p. 130.
(363) G. Lukacs, H et C. C. p. 297.
(364) Habermas, Théorie et pratique, p. 45.

للدولة الليبرالية(البورجوازية).

ومن هنا، فالعلم الذي كان تقدمه يعكس فيما مضى تطورا في البنية الفوقية، أصبح هكذا، إحدى أهم التحولات التاريخية في صميم البنية التحتية نفسها، لأن التدبير العقلاني للبنية الاقتصادية وفقا لنتائج الأبحاث العلمية، لم يكن سوى دلالة على تحول العلم أيضا إلى بضاعة كونية[365]، وبالنتيجة كذلك، دلالة على: «إدخال عناصر فوقية éléments super structurels في البنية التحتية»[366] كما يقول جورجين هابرماس.

لقد كان تحويل نتائج الأبحاث العلمية إلى قوانين مطلقة للإنسان والطبيعة،إحدى أهم الخصائص التاريخية في مسلسل التحديث. فتسرب التقنية والمكننة إلى الحياة الاجتماعية، لا يهدف فقط إلى تلبية الحاجيات المادية للإنسان، بل غرضه بالضبط،هو إخضاع معرفته الاجتماعية مباشرة لنتائج المسلمات العلمية في الرياضيات والفيزياء، وبالتالي جعل هذه المسلمات تنوب عن معرفته الخاصة في علاقته بالآخرين، وعلاقته بالطبيعة.

من الواضح إذن أن هذه التحولات الكبرى في حياة العلم التقني، كانت تستلزم كذلك، تحولات مماثلة في بنية الايدولوجيا نفسها، وهذا لم يكن دون خلخلة الأطروحات التقليدية في الماركسية حول هذا الموضوع، فتشابك وتعقد العلاقات المتبادلة بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية، يعني بالضبط، كما يشير إلى ذلك H Lefebvre. ، اتساع رقعة الايدولوجيا[367]، وبالتالي استحالة ضبط حركتها انطلاقا من التصور التقليدي لمبدأ الانعكاس المباشر والبسيط للبنيات التحتية في البنيات الفوقية. لأننا في ظل هذه التداخلات التي عرفتها بنية المجتمع، نعيش في مرحلة

(365) Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique p. 36. .

(366) Habermas, Théorie et pratique, p. 45.

(367) H. Lefebvre, Guterman, La conscience mystifiée p. 205.

تاريخية تتميز[368] بتحويل جذري وقلب كامل للتشكيلة الإيديولوجية وللتشكيلة السوسيو - اقتصادية.

لعل ضعف النظرية الماركسية حول الايدولوجيا، علاوة على ظهور أشكال جديدة ومتطورة من الاستلاب السياسي والاقتصادي والاجتماعي،كان يقتضي مراجعة شاملة لمختلف الأطروحات المتعلقة بالوعي. وهنا بالضبط، يندرج المشروع النظري لارنست بلوخ.

أولا-بلوخ والمسألة الإيديولوجية: الايدولوجيا كمنتجة لليوتوبيا بدورها

أبدى بلوخ اهتماما استثنائيا، بتحليل المظاهر الأكثر عمقا وتعقيدا في البنيات الفوقية. ويكاد موقفه من الايدولوجيا يتميز عن كافة المواقف وينفرد برؤية خاصة في هذا الموضوع، تجعله يختلف في مسائل كثيرة،عن الرؤية اللوكاتشية نفسها، في كتاب «التاريخ والوعي الطبقي».

ينطلق النقد الإيديولوجي عند بلوخ، من رؤية تاريخية خاصة لبنية الوعي بشكل عام، ولمفهوم الوعي ذاته بالتحديد. فالتصدي للتشيؤ الرأسمالي وتأثيراته الإيديولوجية على وعي الإنسان، لا يقتضي فقط نقد الإيديولوجية التقنية والعلمية على هذا الأساس، بمعنى نقد العقلنة الرأسمالية ونظامها المفهومي، وإنما يقتضي بالدرجة الأولى، استخراج بقايا وتراكمات التراث الثقافي من داخل هذا الوعي، ثم استنباتها المعرفي بشكل مختلف.

يسمي بلوخ التراث الثقافي، جملة التطلعات والآمال البشرية المضطهدة وغير المتحققة في البنية الإيديولوجية. فالبحث عن عالم أفضل، في تقدير بلوخ هو: «أحد الثوابت الرئيسية في التاريخ»[369] وهذا التاريخ، كمجال مفتوح ومنفتح على

(368) Ibid., p. 265.

(369) E. Bloch, Le Principe Espérance, T II, p. 166.

(من هنا فصاعدا سنرمز إلى هذا الكتاب بشكل مقتضب: P. E

المعرفة،هو الذي يمنع الايدولوجيا من تحققها المكتمل والنهائي في قلب «الهنا والآن».

وبعبارة أوضح، فان تواجد هذه المعرفة الموجهة نحو المستقبل، في قلب الايدولوجيا نفسها، هو الذي يمنع تحققها كمصالح طبقية آنية، فيحد من هيمنتها، ويوقف مسيرة كذبها الطبقي. وفي ضوء هذه الرؤية الاستشرافية والتفاؤلية،يشدد بلوخ على ضرورة نقد الايدولوجيا من داخل الايدولوجيا نفسها، بمعنى ضرورة إيقاظ وإحياء هذا التراث الثقافي التاريخي الخصب الذي رافق الايدولوجيا في كل مراحل تطورها.

يقول بلوخ: «إن الإيديولوجيات التي تشكل الأفكار المهيمنة les pensées dominantes لعصر ما،هي بمقتضى الصيغة المشفوعة لماركس، أفكار الطبقة المهيمنة [ولكن ما دام أن] هذه الأخيرة ما زالت مستلبة بذاتها، فان هذه الإيديولوجيات تعكس، ليس فقط مصلحتها في إعلاء رفاهها الخاص Son propre bien être إلى مرتبة رفاه للإنسانية جمعاء، ولكنها تعكس أيضا الرؤية التي تكشف النقائص وتجاوز المعطى، تلك التي تعني عالما متخلصا من الاستلاب».[370]

في سياق هذا التدقيق الفكري، فالايدولوجيا في المنظور البلوخي،ليست مجرد كذب طبقي[371] ، ولا يمكن أن تكون فقط أداة أو مؤسسات تهدف إلى قلب المواقع وخدمة مصالح الطبقة المهيمنة، لأن هناك عناصر ثقافية في داخلها تحول دون قدرتها على تحقيق هذه المصالح بشكل كامل، عناصر تنفلت من هيمنة الايدولوجيا نفسها، بل وتعري «نقائصها» كما يقول بلوخ،لأنها ترفض المعطى، وتسعى نحو المستقبل،

(370) E. Bloch , P. E. TI p. 18.

(371) كان هنري. لوفيفر أحد أهم الفلاسفة الماركسيين الذين حاولوا تحليل العلاقة بين الايدولوجيا والكذب: " إن المادية أيضا تقوم بتحليل بعض الأفكار كأفكار للطبقة،كأوهام وأكاذيب طبقية، ولكن هل يمكن لها أن تقول كيف تكون إيديولوجيا الطبقة ممكنة، وكيف للكذب الطبقي أن لا يظهر في الحال ؟":
Lefebvre et Guterman, La conscience mystifiée, p. 205-

بمعنى نحو عالم لا مستلب.

هذه العناصر الثقافية التي تحد من هيمنة الايدولوجيا، وبالتالي تمنع أداءها لوظيفتها الطبقية، هي بالذات ما يسميه بلوخ بـ«الفائض الثقافي»، و«الفائض اليوتوبي»، أو بعبارة أخرى «الوظيفية اليوتوبية للايدولوجيا». وهذه الوظيفة الحاضرة باستمرار، هي التي تجعل هذه العناصر الثقافية الماضية تتواجد في البنيات الفوقية بشكل دائم ومستمر، وبالتالي فهي التي تحافظ على تواجد هذه العناصر في قلب هذه البنيات الفوقية حتى في الحالة التي تكون فيها قاعدتها السوسيو – اقتصادية قد تراجعت أو حتى، انهارت. ولهذا السبب بالضبط، يعتقد بلوخ بأنه من الخطأ الفادح أن نختزل الايدولوجيا في كذبها الطبقي وأن نحصرها في وظيفتها التبريرية البسيطة بمعنى: «في حدود سياقها الزمني» [372]فـ: «بدون الوظيفة اليوتوبية سوف لن تنتج إيديولوجيات الطبقات سوى تظليلات مؤقتة (عابرة) mystifications provisoires بدلا عن هذه النماذج التي يمنحها لنا الفن والعلم أو الفلسفة. وليس سوى هذا الفائض بالذات، يؤسس ويحفظ ويصون موضوع هذا التراث الثقافي».[373]. فهذه الأنشطة الإنسانية الديناميكية الثلاث،بحمولتها الفيضية غير المحدودة، هي التي تمثل الميتا- إيديولوجيا داخل الايدولوجيا نفسها..وبلوخ يتصورها ويحللها كفرامل تحد من جموح الايدولوجيا في سعيها إلى اكتساح الحقل الاجتماعي والهيمنة الكاملة عليه.

يعبر الإرث الثقافي عبر الوظيفة اليوتوبية التي يضطلع بها بشكل إيجابي، عن رفضه الانصياع وراء تظليلات الايدولوجيا وأهدافها الطبقية[374]، بل أنه كمجموعة من القيم اليوتوبية ذات المنزع التحريري، يعارض بقوة صفتها وخلفياتها الطبقية، كما يعبر عن مقاومة تتدفق باستمرار، حسب أوضاع هذا الإرث في التاريخ:

---

(372) P. E. TI, p. 186.

(373) Ibid, p. 190.

(374)من هنا نفهم إعجاب بلوخ الشاب بالتجربة التاريخية لتوماس مونتزر، فهو يجسد نموذج الفكر اليوتوبي الرافض للايدولوجيا الدينية كايدولوجيا طبقية.

«ضد امتصاص دائرة المجتمع المدني من طرف الدولة [الرأسمالية]».[375] بمعنى ضد محاولات احتواء أشكال الفائض الثقافي من طرف المؤسسات الإيديولوجية للدولة. ولذلك بالضبط، تمثل القيم اليوتوبية بحق[376] فكرا مقاوما للايدولوجيا من داخل النسق.

تكمن القيمة المعرفية والثقافية للوظيفة اليوتوبية في سعيها غير المحدود نحو تحرير الإنسان من سلطة الايدولوجيا. فاليوتوبيا تمثل تلك الثقافة المتمردة في حقل الايدولوجيا بالذات، لأنها بطبيعتها ترفض المعطى وتثور ضد النظام القائم، وفي رفضها هذا بالذات، يكمن دورها التاريخي في التغيير الاجتماعي، وبالتالي دورها التاريخي في إيقاف زحف الايدولوجيا على وعي الإنسان وحياته الخاصة والعامة في قلب الحقل الاجتماعي. ولهذا السبب بالتحديد، نجد بلوخ لا يختزل حديثه عن التغيير الاجتماعي في بعده الاقتصادي، وإنما يحاول أن يساءل إمكانه وآفاقه من قلب البنيات الفوقية نفسها. ولئن كان بلوخ من هنا كذلك: «لا يكتفي بتحديد العلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية، (بل نجده) يبحث [على خلاف ذلك] عن تحديد الوحدة كمقولة لـ"الليس بعد "Le Pas – encore" " من حيث أن هذه الوحدة، وعي استباقي conscience anticipatrice يقوم بتحرير قوى التغيير الاجتماعي».[377]، فبالأساس لأن هذه «الليس بعد» في المنظور البلوخي، لا تفيد ببساطة[378] عدم اكتمال التطور التاريخي الملموس للمجتمع ولقوى الإنتاج الاقتصادي، بمعنى فقط عائقا اقتصاديا يحد من إمكانيات التحرر والتغيير الاجتماعي، وإنما بالضبط، لأنها تفيد عدم اكتمال شروط تحقق اليوتوبيا بالذات، بمعنى أن الأمر يتعلق بحدث فوقي يخص شروط إنتاج المعرفة بصفة عامة، وهذا

---

(375) Gérard Raulet, « Encerclement technocratique et dépassement pratique: l'utopie concrète comme Théorie critique », In Utopie, marxisme selon E. Bloch, op cit, p. 299.

(376) G. Duveau, Sociologie de l'utopie, éd, posthume, P. U. F, Paris 1961, p. 54.

(377) F. Hartweg, «Th Müntzer, Théologien de la révolution » op cit, p. 216

(378) Herbert Marcuse et Henri. Lefebvre, La fin de l'histoire. Éd Minuit, Paris 1970.

الوضع الانتقالي يعكس في نهاية المطاف، طبيعة الصراع المرير، ولكن أيضا المستمر وغير المحسوم بعد، بين الايدولوجيا واليوتوبيا في التاريخ.

كان ارنست بلوخ أول فيلسوف ماركسي يتناول المسألة الإيديولوجية من خلال ربطها من جديد بالمسألة الثقافية وبمختلف الأبنية المعرفية، من حيث أن هذه العمليات تساعدنا على إعادة تأسيس للذات، بمعنى البحث عن طبيعة علاقاتها بالوعاء التاريخي العام لنشأة وتطور البنيات الفوقية كلها. وكانت السوسيولوجيا المانهايمية (نسبة إلى كارل مانهايم رائد علم اجتماع المعرفة)، وراء كثير من المناقشات الساخنة المتعلقة بهذا الموضوع،في تلك الفترة التي تدخل فيها بلوخ كفيلسوف، وقد تميزت بخصوبة نظرية واسعة النطاق.

يعتبر بلوخ أن الايدولوجيا هي: «مجموعة من التمثلات التي من خلالها يتم تبرير وقلب كل مجتمع، بمساعدة وعيه الخاطئ»[379] بمعنى أنها مجموعة من التمثلات الخاطئة والخاصة بالطبقات المسيطرة، والهادفة إلى حجب التناقضات الواقعية في البنية الاقتصادية. ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد.

فتعريف الايدولوجيا بهذا المعنى،ليس كافيا ودقيقا في نظر الموقف البلوخي من المسألة الإيديولوجية، وهو تعريف ناقص ولا يحقق نسبة عالية من الإشباع والدقة النظرية. فتعريفها على أساس قلب العلاقات الواقعية أو على أساس الوعي الخاطئ، يعتبر في حد ذاته إقصاء واضحا لكافة أشكال الوعي غير الإيديولوجي، أي تلك الأشكال المتواجدة في حقل الايدولوجيا نفسها.

لن تظهر المسألة الإيديولوجية بوضوح فكري أعمق بالنسبة لبلوخ، سوى في سياق المسألة الثقافية بشكل عام[380]. فكلما تعلق الأمر بالثقافة، إلا واكتشفنا بأن هناك وجها آخر للايدولوجيا: «لا يختلط (معناه)... لا مع الوعي الخاطئ، ولا مع

(379) P. E, TI, pp. 187-188.
(380) P. E. TI, p. 188.

مرافعة عقائدية تبريرية L’apologétique لمصلحة مجتمع طبقي، تكون دلالته الوحيدة تاريخية». (381) وقد حمل بلوخ الحقل الثقافي حمولة نضالية عميقة، في مواجهة كل أشكال المد الإيديولوجي.

وهذا الوجه الآخر للايدولوجيا هو بالضبط الفائض اليوتوبي، أو تلك الثقافة التي تبقى متواجدة باستمرار في البنيات الفوقية ولا تغادرها أبدا، ولا تستنفذ طاقتها وإمكانيتها في زمن محدد؛ إنها أساسا تلك الثقافة العميقة ذات الجذور القديمة في التاريخ، والتي ترافق تطور الفكر الفني والعلمي والفلسفي عند الإنسان(382)، تلك التي يستحيل أن تكون مجرد: «جواز سفر إيديولوجي» (383) يهدف إلى تبرير أوضاع تاريخية سائدة، ويعبر في نهاية الأمر، عن الميول الإيديولوجية الطبيعية عند كل المجتمعات التاريخية، إلى العمل على تجميل وعيها الخاطئ(384) وإعطائه صبغة تصورات ثقافية مغرية. فنحن نجد: «حتى إيديولوجيات الطبقات التي تنتمي إليها الأعمال الكبرى للماضي، تقودنا في خط مستقيم إلى فائض Surplus في الوعي الخاطئ [نفسه]... وهذا الفائض ليس شيئا آخر غير الثقافة في ديمومتها، بمعنى موضوع الإرث الثقافي الذي علينا أن نتلقاه»(385)، انطلاقا من الايدولوجيا بالضبط.

يرفض التصور البلوخي للبنيات الفوقية إذن، بصفة شمولية وحاسمة، اختزال الايدولوجيا في وعيها الخاطئ، والأهم من ذلك كله، انه يحاول القيام بمراجعات نقدية واسعة النطاق، لتاريخ الإيديولوجيات، لا انطلاقا من معايير طبقية جافة

---

(381) P. E. TI, p. 188.

(382) يقول بلوخ في هذا السياق نفسه: " إن الزخارف الزهرية les Fleurons للفن وللعلم وللفلسفة، هي أكثر من شهادة على وعي خاطئ يتمثل من خلاله كل مجتمع نفسه، والذي يسعى من ورائه، في ضوء منظوره الخاص، إلى تجميل نفسه": Ibid., p, 189.

(383) P. E, TI, p. 192.

(384) Ibid., p. 190.

(385) Ibid., p. 190.

ومغلقة[386] ،قد تختزل في أبنيتها خصوبة الوعي واختلافه وتنوعه، ولا ترى في الايدولوجيا سوى انعكاساتها المباشرة والسطحية في مرحلتها التاريخية الخاصة، وإنها انطلاقا من: «رؤية أركيولوجية للماضي»[387]؛ كما يعتبر هذا الماضي بالنسبة لها معمارا ثقافيا قديما، ومجالا معرفيا خصبا ومفتوحا في وجه المعرفة المتطلعة نحو المستقبل.

أراد بلوخ، من خلال التصور المفتوح لتاريخ الايدولوجيا ولتاريخ البنيات الفوقية بشكل عام، أن يؤكد على أن الايدولوجيا: «لها تاريخها الخاص، وماضيها الخاص، ومستقبلها الخاص».[388] الذي يتجاوز إلى حد بعيد،تاريخ قوى الإنتاج والبنيات التحتية عموما. وبرفضه الحازم للتصورات الميكانيكية للوعي الإيديولوجي وطابعه الانعكاسي والسطحي، أراد بلوخ في كتابه «مبدأ الرجاء»: «الإمساك... بالمضمون اليوتوبي لأحلام المستقبل الأفضل»[389] من أجل مساءلة تواجدها التاريخي الواسع النطاق، في حقل الايدولوجيا، وبالتالي التمكن من إلحاقها بمشروع التغيير التاريخي للمجتمع[390] ،ولكن أيضا من أجل إثبات أن هذا التغيير سيبقى عاجزا عن التحقق، ما لم يستوعب(يدمج) العناصر الثقافية التي تتطلع نحو التقدم والمستقبل من داخل الخطاب اليوتوبي[391].

يبدو أن التغيير التاريخي في المنظور البلوخي، لا يستلزم فقط نقد إيديولوجية

---

(386) نحن في هذا السياق، لا نستثني حتى مفهوم الوعي الطبقي عند لوكاتش، إذ رغم انفتاحه الكبير على تاريخ الفكر الإيديولوجي، ومحاولة قراءة هذا التاريخ في ضوء معطيات لا طبقية، يظل لوكاتش حبيس ثنائية نظرية متصلبة، لا تتجاوز حدود الوعي الخاطئ والوعي الحقيقي.

(387) Arno. Munster, Figures de l'utopie, dans la pensée d'E Bloch, op cit, p. 66.

(388) Philipe, Ivernel, « E. Bloch – Actualité de l'utopie » In Allemagne d'aujourd'hui, sept/oct., 1968, p. 68

(389) Gérard. Raulet, « E Bloch – Marxiste au nom de l'Esperance » In Critique, 1977, n° 367, PP. 1080 – 1081.

(390)علينا يقول بلوخ في هذا السياق، أن نتساءل: "كيف تستطيع أعمال في البنية الفوقية، حتى بعد سقوط أسسها الاجتماعية، أن تدوم في الوعي الثقافي وتساهم في التقدم. " P. E, TI, P. 188.

(391) A. L, Mortan, Progrès et utopie, P. U. F, Paris 1961, pp. 45 – 51.

الطبقات السائدة في المجتمع، وإنما أيضا وفي المقام الأول،تفكيك مضمون الايدولوجيا نفسه، من حيث أن هذا الأخير، يتكون من رموز وعناصر متناقضة ومتصارعة وغير متفاهمة تاريخيا في بنية الايدولوجيا نفسها.

وبالنتيجة، فنقد الايدولوجيا على أساس الوعي الخاطئ، لن يكون في نهاية الأمر، أكثر من نقد خارجي للخطاب الذي ينتجها في التاريخ، ويبقى هذا النقد عاجزا على تفسير وتفكيك التناقضات الذاتية للايدولوجيا، وبالتالي القيام بفحص وتحليل التراكمات الثقافية التي تبقى محتفظة بوجود خاص داخل هذا الخطاب، وبالتالي، فان هذا النقد، بتوقفه عند هذا الحد،بمعنى عند المظاهر والتناقضات الموضوعية والخارجية للايدولوجيا،فهو يبتعد من هنا بالذات عن فهم الآليات المعقدة في تكوين الأبنية الثقافية المختلفة التي تسكن في قلب الخطاب الإيديولوجي نفسه،كخطاب يتعرض تاريخيا لتدخل الواقعي وغير الواقعي في نفس الوقت[392]، بمعنى تدخل ذلك الفائض اليوتوبي الذي يعتبر، في المنظور البلوخي، أهم وأقوى عنصر معرفي تحرري وتحريري في تاريخ الوعي.

ثانيا–ارنست بلوخ وكارل مانهايم: «الليس بعد»، «غير الموجود بعد»، «غير الواعي بعد».

مما لاشك فيه أن الموقف البلوخي من المسألة الإيديولوجية،مناقض تماما لموقف Mannheim في هذا الصدد.

كان كارل مانهايم أحد أهم المفكرين الأوروبيين الذين عالجوا المسألة الإيديولوجية في علاقتها التاريخية المعقدة بالمسألة اليوتوبية. ويعتبر كتابه (1929)

(392) " يمتلك اللا واقعي بالنسبة للوعي وفيه [أيضا]، وظيفة معينة. فالواقعي يغمر الفكر ويتجاوزه، [لأن] العلاقات داخل الوعي الاجتماعي، تكون ذات حضور تنكري sont travestis".

- Lefebvre, Guterman, la conscience mystifiée. p.p. 290, 291.

« Idéologie et Utopie » أول محاولة نظرية تتناول تاريخ الإيديولوجيات في ضوء رؤية سوسيولوجية وثقافية للمعرفة بشكل عام. انه مؤسس علم اجتماع المعرفة.

ورغم القيمة العلمية المؤكدة للمنهج السوسيولوجي المانهايمي، فان بلوخ لا يرى فيه، سوى محاولة من أجل الحد من تطلعات الخطاب اليوتوبي وطمس اختلافاته العميقة والمتنوعة مع الخطاب الإيديولوجي، وبالتالي إلحاقه بدائرة الوعي الخاطئ[393].

فالتصور البلوخي في اعتقادنا يختلف مع سوسيولوجيا مانهايم بالضبط،في النقطة التي نجد فيها هذا الأخير يؤكد على أن التغييرات والمنعطفات التاريخية الكبرى في بنية المجتمع الحديث، تهدد مستقبل اليوتوبيا وتعلن نهايتها الحتمية كمعرفة[394]،ويفترض أنها تخترق الايدولوجيا دون أن تتمتع داخلها بوجود خاص وواضح الهوية والمعالم، وهذا معناه بالنتيجة بأن اليوتوبيا في مجتمع الحداثة، معرفة مهددة بالزوال من داخل الخطاب الإيديولوجي، ومهددة بالعجز عن المحافظة على هويتها المعرفية والتاريخية الخاصة.

فحين يقول مانهايم بان: «التغييرات الأكثر أهمية في البنية الثقافية ينبغي أن تفهم في ضوء تحولات العنصر اليوتوبي» [395] ، فان هذه التحولات في اعتقاده لا ترمز إلى قوة العنصر اليوتوبي وفعاليته وحضوره على مستوى البنية الثقافية العامة، وإنما هي تعني تراجعه وتقهقره، أمام زحف الايدولوجيا وتزايد نفوذها في البنية الثقافية، ويتضح لنا مباشرة أن مانهايم، على خلاف بلوخ، لا يعترف مطلقا بقدرة اليوتوبيا على التصدي للايدولوجيا، وبالتالي فهو لا يؤمن في قدرتها على إنتاج الفائض

---

(393)يعبر مانهايم عن هذا الرأي قائلا: " ان العنصر المشترك والحاسم في نهاية المطاف، بين مفهوم الايدولوجيا ومفهوم اليوتوبيا، يتمثل في أن كليهما، يجعلاننا نفهم بطريقة ملموسة، إمكانية (وجود)وعي خاطئ. " Idéologie et Utopie, op cit, p. 233.

(394)G. Raulet, « Encerclement technocratique et dépassement pratique, l'Utopie concrète comme Théorie critique », op cit, p. 299.

(395) I idéologie et Utopie, p. 232.

اليوتوبي، كعامل تاريخي ايجابي يساهم في عملية التغيير التاريخي للمجتمع.

يعكس تراجع اليوتوبيا في التاريخ في المنظور المنهايمي، على قيام عصر إيديولوجي جديد في تاريخ البنيات الفوقية وفي تاريخ مجتمع الحداثة بصفة عامة. وفي هذه النقطة بالذات يكمن الاختلاف بينهما

يعود الموقف السلبي من اليوتوبيا عند مانهايم في اعتقادنا، إلى رؤيته الخاصة لتاريخ الفكر الإيديولوجي كانتقال تاريخي من مرحلة «المفهوم الجزئي للايدولوجيا إلى مرحلة مفهومها الكلي أو الشامل»[396]، بمعنى انتقال الايدولوجيا على حد تعبير Gabel Joseph[397] من مرحلة الرفض البسيط للفكر السياسي عند الآخر، إلى مرحلة الرفض البنيوي الجذري لهذا الفكر كظاهرة اجتماعية كلية، أو كما يقول مانهايم نفسه، ذلك الانتقال من مرحلة: «تبيان أن الخصم يعاني من الأوهام والتحريف Déformation على المستوى السيكولوجي أو التجريبي»[398] إلى مرحلة: «إخضاع Soumettre البنية الكاملة لوعيه وفكره لتحليل سوسيولوجي كلي»[399].

هذه التحولات السوسيو- معرفية في تاريخ الايدولوجيا والبنيات الفوقية عموما، من حيث أنها تعبر عن: «منعطف حاسم في صياغة المشكلة المتعلقة بطبيعة الحقيقة»[400] هي ما يفسر لنا بالضبط، لماذا كان الموقف المانهايمي سلبيا فيما يخص اليوتوبيا. ولعل تحول الايدولوجيا إلى سلطة معرفية تستطيع الهيمنة على بنية الوعي بشكل كامل، كما تستطيع التحكم في منظوراته التاريخية واكتساح البنيات الفوقية بشكل كامل، يمثل حسب مانهايم، نهاية اليوتوبيا ووصولها إلى الباب المسدود، بمعنى نهاية جميع أشكال الرفض والمعارضة «السيكولوجية والتجريبية»

(396) Ibid., pp. 55, 60.
(397) J. Gabel, Idéologies, op cit, p. 25.
(398) Idéologie et Utopie, p. 74.
(399) Ibid., p. 74.
(400) Idéologie et Utopie, p 68.

للمجتمعات القائمة، وبداية مرحلة البناء السوسيولوجي للوعي، بمعنى مرحلة: «استبدال الوعي في ذاته» و «روح العالم»... بمفهوم الوعي الطبقي، أو بدقة أكثر الإيديولوجية الطبقية[401].

هكذا رفض بشكل حازم، احتمال قدرة المعرفة اليوتوبية في الحفاظ على وجودها الخاص في بنية الثقافة والبنية الفوقية الراهنة، بمعنى قدراتها على مجابهة الايدولوجيا الطبقية بمضامين ثقافية يوتوبية معارضة ومتمردة، ترفض الحاضر وتتطلع إلى المستقبل بشكل غير منظم. وهذا لا يعني رفضا «لأوهام اليوتوبيا» و «ادعاءاتها غير الواقعية» في التغيير الاجتماعي فحسب، وإنما أيضا بتشديد واضح، تشكيكا في إمكانية التغيير، انطلاقا من رفض الإيديولوجيات الطبقية نفسها كوعي خاطئ[402].

ولئن كانت سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم من هنا بالضبط: «تهدم الأساس الذي يقوم عليه التمييز الماركسي المركزي بين الوعي الحقيقي والوعي الخاطئ».[403] فان ذلك هو ما يفسر النقد الشديد اللهجة الذي كان كتاب: Idéologie et Utopie موضوعا له، ليس فقط من طرف الماركسيين التقليديين. وإنما أيضا من طرف المدافعين عن النظرية النقدية[404]، التي من خلالها ذهب هوركهايمر نفسه إلى حد

---

(401) Ibid., p. 59.

(402) مفهوم L'intelligentsia sans attaches بمعنى الشريحة الاجتماعية المثقفة والمتحررة من قيود المواقف الطبقية والمنفكة من انتماءاتها الاجتماعية الخاصة، هي الطبقة المؤهلة تاريخيا، بالنسبة لمانهايم، لانجاز التغيير الاجتماعي. ولهذا لا دور لليوتوبيا بالنسبة لمانهايم في عملية التغيير الاجتماعي.

(403) Martin Jay, L'imagination dialectique: Histoire de l'Ecole de Francfort, op cit, pp. 83 – 84.

(404)نعني بذلك مواقف لوكاتش، بلوخ، هوركهايمر وأدورنو. يقول لوكاتش: " إن وجهة نظر مانهايم ذات شكلانية قصوى. انه لا يستطيع أن ينتهي سوى إلى تصنيف نموذجي(تيبولوجيا) مجرد لكل مواقف الفكر الممكنة، دون أن يقول لنا شيئا هاما عن أي منها. ".جورج لوكاتش، تحطيم العقل، ج4، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص 43.

اعتبار سوسيولوجيا مانهايم نظرية تقليدية. (405)

ليست السوسيولوجيا المانهايمية، في نظر ارنست بلوخ، فقط تخلط بين معاني المعرفة اليوتوبية ومعاني والمعرفة الإيديولوجية(406)، وإنما أيضا تعجز على أن تفهم بان التحول الثقافي التاريخي من «روح العالم» إلى الايدولوجيا الطبقية، لا يمكنه إطلاقا محو تلك: «الإرادة اليوتوبية» التي قادت كل حركات التحرير [في التاريخ] (407).سوسيولوجيا مانهايم في تقدير بلوخ،تعجز، بحكم طبيعتها العلموية،عن: «إعطاء بعد فلسفي للأمل المقيم في العالم». (408)

وهذه السوسيولوجيا، إذ تستنفذ قوى المعرفة اليوتوبية الاجتماعية المباشرة،في: «لحظتها المعيشة والقريبة» (409)، تتجاهل، بالنسبة لبلوخ، من هنا بالذات، إحدى الخصائص المركزية في المعرفة اليوتوبية، بل إحدى الثوابت التاريخية في بنية المعرفة بشكل عام. إنها بكلمة واحدة تتجاهل: «غير الواعي–بعد»، «غير الصائر بعد Non – encore – devenu »(410) الذي بموجبه تبقى المعرفة مفتوحة في وجه الآتي، والذي بموجبه أيضا: «ليس هناك أي تحقق يحمل إلى [مرتبة] المطلق، دون أن تبقى قطعة أخيرة من حلمه المستيقظ(411) قائمة وممتدة ما بعد المكتسب، سائرة نحو إمكانية أفضل». (412)

---

(405)يقول هوركهايمر هنا: " إن دراسة الإيديولوجيات أو أيضا سوسيولوجيا المعرفة التي تم عزلها عن النظرية النقدية، من أجل إعلائها les érigés إلى مستوى تخصصات مستقلة، لا تتعارض في الواقع، لا بطبيعتها ولا بأهدافها، مع النشأة التقليدية للتصنيف العلمي".

-Max Horkheimer, Théodore Adorno, Théorie traditionnelle et Théorie critique. P. 40.

(406) G. Raulet, op cit, pp. 11 – 12.

(407) P. E. TI. P. 15.

(408) Ibid, p. 13.

(409) Ibid, p. 345.

(410) Ibid, p. 228.

(411)لقد حرص بلوخ على تمييز "حلمه المستيقظ" عن " اللاوعي الفرو يدي"، إذ يقول مثلا: " إن اللاوعي في التحليل النفسي ليس مطلقا " غير واع – بعد" فهذا الأخير تصاعدي،في حين أن اللاوعي نكوصي. "-.P E, TI, p. 74. (Souligné par Bloch).

(412) Ibid., p. 12.

كان ارنست بلوخ أول فيلسوف ماركسي يعالج المسألة اليوتوبية في عمقها التاريخي وأبعادها الثقافية المتنوعة. . فالماركسية على حد تعبيره، ليست علما نهائيا ومغلقا، وإنما هي: «علم الاتجاه الجدلي التاريخي... وعلم توسطي للمستقبل Science médiatisée de l'avenir [بمعنى] أنها علم الواقع الغني بإمكانياته الموضوعية والواقعية».(413)

ومن حيث هي علم غير مغلق ومتوجه بشكل كامل نحو المستقبل، فان الماركسية: «لا تعني استبعاد الاستباق(التوقع)(414) (الوظيفة اليوتوبية)، وإنما هي الجديد/ الأصيل/ Novum (كلمة لاتينية) بالنسبة لمعرفة استباقية ملموسة ومرتبطة بالسيرورة».(415)

إننا نجد التصور البلوخي لـ: «علم الاتجاه الجدلي التاريخي» ينبني نظريا و مفاهيميا على مفهوم «اللا» أو«الليس-بعد» le pas ou le pas – encore. الذي يرمز في فلسفة بلوخ إلى خاصية التناقض العميق وغير النهائي ، ذلك الذي يستقر في تصاعده،في قلب السيرورة التاريخية،ولا يغيب عنها أبدا كيفما تغيرت الشروط الموضوعية للتطور التاريخي. انه: «الاندفاع الراغب في الهروب».(416)، ذلك الذي: «يدفع التاريخ ويحرك السيرورات التاريخية (......) دون أن يصير هو نفسه تاريخيا».(417)

فالمعرفة في المنظور البلوخي، لا تشتغل بناء على سقف زمني محدد.إنها صيرورة تاريخية. و «الليس–بعد» le pas – encore هو المعرفة التي لا تغادر الوعي أبدا. صحيح أن مستوى أو نسبة حضور هذا «الليس-بعد» البلوخي متغيرة من حيث

---

(413) P. E, TI, P, 348 (souligné par Bloch).

(414) الاستباق والمعرفة الاستباقية نترجم بها مفهوم anticipatrice –connaissance-(conscience) l'Anticipation

(415) Ibid., TII, p. 214. (Souligné par Bloch)

(416) Ibid., TI ,p. 368.

(417) Ibid., p. 370.

قوتها وفاعليتها الذاتية، بحسب طبيعة الشروط الموضوعية القائمة والمحتملة، لكنها ليست في جميع حالات حضورها وتجليها، رهينة بشروط وعوامل محددة.

وحين يشدد بلوخ على أن: «المنعطفات الكبرى للزمان كانت ممتلئة...(دائما) وفائضة بغير الواعي – بعد»[418]. فهذا يعني بالنسبة له،أن التحولات التاريخية الكبرى والمفصلية، تظل دوما مفتوحة في وجه تحولات موالية، ما دام أن «غير الواعي – بعد» يبقى حاضرا ومستعدا ومستبقا باستمرار،لتحويل أنساقها المعرفية والثقافية.

يقول بلوخ: «إن غير الواعي -بعد في شموليته، هو ذلك التمثل النفسي هناك في جبهة العالم،لغير الصائر بعد في عصر ما ومكان ما. وليس سوى في هذا المكان، ذلك الذي توجد فيه المعرفة الاستباقية والملموسة، يمكن لكل غير- وعي بعد،أن يتحول إلى وعي، كما يمكن لكل غير صائر بعد أن يأخذ شكلا»[419].

يثير الجدل التاريخي البلوخي انتباهنا، كما هو واضح، إلى دور العوامل الذاتية في انجاز التحولات التاريخية، بحيث أن ـle pas et le nom – encore conscient: «كسلب يوتوبي جدلي [و]... ديناميكي»[420] للمجتمعات القائمة، حاضر بشكل دائم واستراتيجي، في قلب السيرورة التاريخية؛ انه يحضر أيضا من خلال التراكمات الثقافية التي يلحقها هذا اللاle pas نفسه ببنية الوعي ، ويحفز الذات من هنا بالتحديد على سلب وعيها الحاضر باستمرار. ولهذا لا يمكن لسيرورة التاريخ أن تندفع إلى الأمام سوى في ضوء[421] وحدة جدلية قارة وغير قابلة للفسخ، بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي؛ ولئن اعتبرنا أن هذا اللا le pas يمثل تناقضا لا متوقفا في قلب هذه الوحدة، فذلك يعني أن: «العامل الذاتي يمثل هنا القوة التي لا تتعب

(418) P. E TI, p. 148.
(419) Ibid,TI ,pp. 156 -157. (souligné par Bloch)
(420) Ibid. p. 371.
(421) Ibid, p. 181.

من أجل تغيير مسار الأشياء، والعامل الموضوعي من جهته، يمثل القوة الكامنة potentialité التي لا تتعب في سبيل تغيرية العالم في نطاق قوانينه، وهي القوانين التي إذ توضع في شروط جديدة،تتغير بدورها حسب قوانين جديدة».(422)

من الواضح إذن أن جدلية الذاتي والموضوعي، هي الضامن الميتودولوجي الوحيد لتحقق تغيرية العالم واندفاعه نحو المستقبل. فـ: «العالم الجديد الذي يبشر بلوخ بحدوثه، لن يكون فقط تحريرا كليا [للإنسان] من نير المجتمع le joug social (الهيمنة الاجتماعية)، وإنما الاكتشاف والخلق الدائم لإمكانيات جديدة في الحياة».(423) .ولذا فان هذه الإمكانيات الجديدة، ستبقى حاجزا تاريخيا يمنع هذا «السلب اليوتوبي الجدلي» من الاندفاع إلى الأمام، في كل الحالات التي يقف فيها «الليس-بعد» le pas – encore عند حدود الشروط الموضوعية للتحول التاريخي.

التاريخ عند بلوخ، كما يقول F. Hartweg: «قضية جدلية تؤسس فيها فلسفة الرجاء ذلك المربط le pendant الذاتي للمقولات الموضوعية،في الطبيعة والمستقبل والجدل [فيها] يتحول إلى علم القوى القابلة للتحقق».(424).

مبدأ الرجاء هو هذا الليس- بعد،le pas- encore الذي يخلق الإمكان بإعادة الذاتي إلى الموضوعي، وإعادة الموضوعي إلى الذاتي، في وحدة جدلية لا تنحل، وتفيض في نفس الوقت بـ le nom – encore – conscient غير الواعي-بعد الذي يحافظ على وحدتها وديمومتها. انه: «المبدأ الذي يحث على إعادة تقييد النسق في الممارسة».(425)،ولكن انطلاقا من الفائض اليوتوبي بالضبط،ذلك الذي يسكن قلب النظرية ويثير طاقاتها وكفاءاتها الذاتية ، من حيث يحث سعيها نحو المستقبل.

إن المادية بالنسبة لبلوخ: «ليست فقط كما يقول انجلز تفسيرا للعالم انطلاقا من

(422) P. E. TI, p. 299.
(423) Jean. Michel Palmier, Marcuse et la nouvelle gauche, op cit p. 402.
(424) F. Hartweg, op cit p. 216.
(425) G. Raulet, Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme, op cit. p. 58.

ذاته، وإنما أيضا، كما تفرضه بنية العالم وكما يتقدم في التجربة، نسقا من القطائع متوسطة جدليا médiatisée dialectiquement، نسقا يستبعد الصورية وييسر أشكالا جديدة nouvelles Figures».[426]

تعارض فلسفة بلوخ إذن فكرة الاكتمال، وبلوخ يرفض بنفس الصفة أيضا، الجدل الذي يرمز إلى: «علم القوانين الأكثر عمومية للحركة»[427]، لأن هذا العلم في نظره، يخنق هذه الأشكال في اندفاعها السير وري، وهو بحكم نزعته النسقية المغلقة، يحد من تحرر ذلك الفائض اليوتوبي الذي يتواجد في قلب هذه الأشكال باستمرار؛ وبعبارة أخرى فان هذا العلم المغلق ، يمنع تحقق الوحدة الجدلية الحقيقية بين هذا الفائض،الذي يعتبر أحد المكونات الإستراتيجية في المعرفة غير المتحققة بعد من جهة، والعالم الموضوعي من حيث هو صيرورة في الإمكان أو «إمكان صيرورتي En tant que devenir en possibilité[428] » ثم يؤول في نهاية المطاف، إلى اختزال الطاقات الذاتية في الحركة الموضوعية لأشياء العالم الخارجي.

لا يتوقف تجاوز الطابع الصوري والمغلق للنسق، بالنسبة لبلوخ، فقط عند حدود اكتشاف القوانين العامة في الفكر والمادة، وإنما يتعلق أساسا بتفجير الطابع النسقي لهذه القوانين، بمعنى تفجير مضامينها في النسق نفسه، انطلاقا من ضبط نمط الإمكانيات الذاتية والموضوعية في هذا النسق من حيث أنها ـ: «كل يوتوبي ملموس»[429] بمعنى فقط من حيث هي ـ: «كلية تحدث(بشكل طارئ) advient على النمط اليوتوبي» [430] في: «امتداده وغنى مضمونه التاريخي الكيفي».[431] وبكلمة واحدة فان شكل النسق لا يصير ملموسا سوى منذ اللحظة التي يدرك فيها

(426) E. Bloch. Eclaircissement sur Hegel. op cit. p. 444.

(427) Engels, La dialectique de la nature, op cit, p. 69.

(428)مفهوم l'étant en possibilité أو Le devenir en possibilité يرمز في فلسفة بلوخ إلى الإمكانيات الموجودة في الطبيعة، ولكن غير المتحققة بعد. (سنرى ذلك في فصل قادم).

(429) E. Bloch. Eclaircissement sur Hegel, op cit, p, 441.

(430) Ibid, p. 434.

(431) Ibid, p. 438.

كتحديدات مادية و نسقية، وبالنتيجة، في انفتاحها النسقي، على المظاهر غير المنتهية والمتعددة الأشكال للحياة التاريخية و (إدراك) العلاقات... نفسها التي تنتج عنها من جديد[432]. وليس سوى منذ هذه اللحظة بالذات، يصبح الكل نفسه، كهدف أخير للنسق، معبرا عن: «هوية l'identité الإنسان المحول إلى ذاته مع عالمه المتحقق له».[433]

تعبر جدلية الذاتي والموضوعي في فلسفة بلوخ المفتوحة بالضبط، عن جدلية الماضي والحاضر في سعيهما اليوتوبي نحو المستقبل، وبالتالي فهي تعبر عن إرجاع عنصر السلب في شكله الموضوعي والذاتي في آن،إلى مركز النسق. [434]

لقد سعى المشروع البلوخي إلى إعادة المعرفة اليوتوبية إلى مركز السيرورة التاريخية، بعد أن تم استبعادها نهائيا من طرف العقلانية والعلموية الماركسية، ولم يكن غير فلسفة الرجاء واليوتوبيا، حاملة الإمكانيات غير المتحققة بعد، تستطيع رد الاعتبار للمعرفة اليوتوبية[435] ولوظيفتها التاريخية التي تكمن في الكشف عن المضامين الإيديولوجية في كل نسق مغلق أو كوني.

وعودة اليوتوبيا إلى التاريخ، هي عودة الفلسفة أيضا،لأن الفلسفة وحدها بشكل حصري، من حيث هي: «اكتشاف للمستقبل في الماضي» [436] تستطيع أن: «تجعل العامل الذاتي... محافظا على مكانه بوضوح في قلب العالم المادي»[437]. وبالتالي، فهي وحدها تستطيع أن: « تزرع بكل قواها... الأمل الحقيقي في الذات، والأمل الحقيقي في الموضوع» [438].

---

(432) Ibid, p. 444.

(433) P. E, TI, P. 375.

(434) –(أنطولوجيا اللامعاصرة) de la non contemporanéité سيكون ذلك منطلقا مركزيا في L'ontologie: التي ستمثل موضوعا رئيسيا لكتابه اللاحق: Experimentum mundi

(435) P. E, TI, p. 438.

(436) Eclaircissements sur Hegel p. 490.

(437) P. E, TI ,p. 314.

(438) Ibid, p. 14.

تعبر العلموية الماركسية في المنظور البلوخي بوضوح ،عن تخليها النهائي عن الأمل الساكن في الذات والموضوع معا، وبالتالي، اختزالها إمكانيات الذات واندفاعاتها المعرفية في قوانين متصلبة لحركة الموضوع، وفي بناءات نظرية مجردة وبعيدة كل البعد عن فهم الحركة الحقيقية للسيرورة التاريخية.

كان المشروع الفلسفي البلوخي محاولة فلسفية جريئة من أجل: «إنقاذ النواة العقلانية لليوتوبيا بإرجاعها إلى الملموس».[439]، في سبيل إعادة تقييد الوعي اليوتوبي في تاريخ الوعي العلمي ومستقبله.

إن الوعي الأكثر تقدما، يقول بلوخ: «يتحقق (ينجز)Opère أيضا في الذكرى والنسيان»، غير أنه مطالب بالتعامل معها: «لا كمكان مدفون ومغلق، وإنما كمكان مفتوح، ذلك الذي يعني السيرورة وجبهتها.»[440]

فالمعرفة اليوتوبية هي وعي اللا-تحقق، ولكن ذلك لا يعني تراجعها وانسحابها النهائي من تاريخ الوعي. حقا: «ليست هناك أية يوتوبيا عرفت التحقق كليا... في التاريخ»[441]، غير أن ذلك ليس إطلاقا مبررا كافيا من أجل إبعادها أو التشكيك في حضورها الديناميكي . والمطلوب بالذات، هو أن ننطلق في البحث عن الأسباب التاريخية التي تجعل: «الخطاب اليوتوبي يفرض نفسه كطريقة للحديث عن المستقبل.»[442]

يقول بلوخ: «ليست الإرادة اليوتوبية الحقيقية طموحا لانهائيا، ولكن على العكس، فهي لا تبحث سوى عن المباشر وتريد أن يصبح لا امتلاكها لذاتها... أخيرا ،متوسطا، موضحا ومشبعا Comblé.»[443]

---

(439) P. E. TI. P. 173.
(440) Ibid. p. 173.
(441) Bronislaw Laczco, Lumières de l'Utopie, Ed Payot, Paris 1978, p. 17
(442) Ibid, p. 17.
(443) P. E. TI, PP. 25-26.

ليست اليوتوبيا في التاريخ، أشكالا من التخمين الثقافي والاندهاش المعرفي[444]، ولكن اختيارا لخطاب ثقافي معين،ضدا على أنماط الخطابات الثقافية(الأخرى) في مرحلة تاريخية[445]. إنها بكلمة واحدة، ثورة ضد: «توتاليتارية العقل[446] وأنساق الميتولوجيا المغلقة.»[447]

ومن هنا يمكن القول أن عدم تحقق اليوتوبيا في التاريخ، لم يكن في المشروع البلوخي دليلا على بطلان طموحاتها اللانهائية وغير المحدودة، بل سببه بالنسبة له،هو تلك الضغوط و الاكراهات التاريخية التي مورست عليها كمعرفة متمردة ومعارضة،من طرف أنساق المعارف السائدة، ميثولوجية كانت أم عقلانية[448] ،بمعنى في نهاية المطاق،أنه نتيجة لحاجتها إلى قوى اجتماعية تجعل هذه التطلعات تأخذ شكلها الملموس، كما أنه نتيجة من جهة أخرى، لعدم تمكنها من الانتقال من حالتها التاريخية من حيث هي: «يوتوبيا مجردة إلى اليوتوبيا الملموسة.»[449]

يرى بلوخ أن الفلسفة الماركسية، كفلسفة تعنى بالمستقبل في الماضي[450] مطالبة أولا وقبل كل شيء، بإعادة بناء المسارات التاريخية للمعرفة اليوتوبية، ولكن ذلك لن يتأتى سوى من خلال مشروع فلسفي تاريخي حقيقي، يدرك جيدا الأسباب الذاتية والموضوعية[451] التي أعاقت تحقق اليوتوبيا في التاريخ،ويفهم دلالة القطائع التاريخية les ruptures historiques في جدليتها الذاتية والموضوعية، بمعنى من

---

(444) L'Esprit de L'Utopie, p. 251.

(445) B. Laczco. Lumières de l'Utopie. Pp. 18 – 19.

(446) Horkheimer/ Adorno, La dialectique de la raison, p. 24.

(447) Ibid., p. 18.

(448) لقد حرص بلوخ على التمييز بين اليوتوبيا والأسطورة، فاليوتوبيا هي المعرفة المتوجهة نحو المستقبل والمعلنة للتحولات التاريخية. أما الأسطورة فهي محافظة من حيث تمنع التطلع إلى التغيير باختزالها التاريخ في قوانين ميتا – طبيعية ومغلقة.

(449) علينا أن نشير إلى أن الفلسفة الماركسية بدورها في المشروع البلوخي،تعتبر "يوتوبيا ملموسة: Utopie concrète

(450) P. E. TI, p. 17.

(451) مفهوم التقدم البلوخي كقطائع مستمرة في السيرورة التاريخية، يمكن اعتباره رفضا ونقيضا لفكرة الاستمرارية في المادية التاريخية.

حيث أن هذا المشروع، يستطيع إقامة التمايز في المعرفة بين مستوى التحقق ومستوى اللا-تحقق، بين تاريخ الخطاب الإيديولوجي وتاريخ الخطاب اليوتوبي.

لقد ظلت اليوتوبيا في التاريخ، حاملة لتطلعات الإنسان دون أن تعرف طريقها نحو التحقق، ولكن إن كان ذلك يرمز من جهة ما، إلى طبيعتها الخاصة من حيث أنها: «ما لم يدخل بعد في سيرورة Pas –encore en processus»، فذلك يرمز من جهة أخرى وبقوة،لطبيعية التزييف الذي تعرضت له من طرف الخطاب السياسي والخطاب الإيديولوجي اللذان مضيا بها في غير مساراتها الحقيقية.

يقول بلوخ: «ليست الحكاية السياسية مسؤولة فقط، عن التوجه المزاجي الضعيف والتجريدي الحالم والحماسي، الذي أخذته مقولة اليوتوبيا،بل أيضا، مسؤولة عن حشرها في طريق غير مناسب لمادتها الرئيسية التي تخترق كل مجالات الوجود.» (452)

المطلوب إذن، كما يشدد على ذلك المشروع الفلسفي البلوخي،اقتلاع اليوتوبيا التاريخية من هذه الأبنية «المزاجية والمجردة» التي يحاول الخطاب الإيديولوجي زجها فيها، وبالتالي إظهارها في هيئة التمثلات غير الواقعية، بمعنى غير ذات قيمة معرفية؛ ولكن الأمر يستلزم كذلك، إعادة إدماج اليوتوبيا في الحركة التاريخية الحقيقية، وهو ما يستدعي أيضا، تكسير الحواجز الصورية و النسقية التي تعمل المعرفة العلمية من خلالها، على تذويب اليوتوبيا في أبنيتها المجردة. وبعبارة أخرى، فان الأمر لا يخص فقط،واجب إدراك الاختلاف الموجود تاريخيا بين الخطاب الإيديولوجي والخطاب اليوتوبي، بل يتعداه إلى ضرورة تحرير المفاهيم العلمية من طابعها المتصلب والثابت، تلك التي تختزل خلال حركتها المغلقة داخل النسق، تطلعات الذوات التاريخية وإراداتها الحقيقية(453).

(452) P. E. TII, p. 44.

(453) يقول بلوخ: "لا يظهر الأمل بمتلازمه الايجابي في تاريخ العلوم، لا كظاهرة نفسية، ولا كظاهرة كونية، ولا حتى... كفاعل للذي لم يوجد قط.": P. E, TI. P. 13.

ليست التطلعات اليوتوبية،كما يقول H. Marcuse: «كلها يوتوبية، ولكنها (أيضا)... وعي القوى التي تمنعها وتلغيها. »[454]، لأنها من حيث توجد، « كسلب يوتوبي جدلي»، ترفض الاستقرار في النسق. كما ترفض فكرة نهاية التاريخ.

تتقدم اليوتوبيا في التاريخ نحو العلم[455] ،ولكنها ترفض طابعه الصوري وبناءه المجرد، وهي ترفضه، لأن تحققه كمعرفة علمية ودقيقة تم انجازها عمليا، لا يعني انسحابها النهائي من بنية الوعي.

كانت فلسفة الرجاء البلوخية و أنتروبولوجيا ماركوز الجديدة[456] إحدى أهم المحطات النظرية، في تاريخ المعرفة اليوتوبية، وبالتالي إحدى أقوى الفلسفات التي كان الخطاب اليوتوبي بالنسبة لها، يمثل تاريخيا،السلب الجدلي المستمر للخطاب العلمي المغلق. بل ويمكن القول بان نقد العلم والايدولوجيا، من خلال اليوتوبيا،هي بالتحديد النقطة التي يلتقي فيها المشروع البلوخي والمشروع الماركوزي[457].

فالنظرية الماركسية مطالبة، انطلاقا من هذه النقطة بالذات،بإعادة النظر في موقفها التاريخي من المعرفة اليوتوبية. ومن هذا المنطلق، يمكن القول بـأن المشروع البلوخي يمثل رهانا نظريا : «رفض كافة أشكال الاستبعاد exclusions التي طبعت بقوة تاريخ الماركسية»[458] ،بمعنى أن بلوخ يشدد دائما على واجب مراجعة مقولة العلم نفسها، كنسق نهائي للمعرفة. فالضرورة تقتضي الآن كما يشير إلى ذلك ماركوز نفسه[459] ، ليس فقط أن نراقب الطريق التي تذهب من اليوتوبيا إلى العلم،بل على

---

(454)Herbert Marcuse, La fin de l'Utopie, Eds du seuil (Combats), Paris 1968, p. 15.

(455) P. E, TII, p. 211.

(456) H. Marcuse, la fin de l'Utopie, p. 10.

(457) هذه النقطة أيضا تجعل بلوخ أقرب فلسفيا، إلى ماركوز منه إلى لوكاتش.

(458) G. Raulet, Humanisation... naturalisation, op cit p. 38.

(459) Marcuse, op cit p. 8.

- المقصود من هذا التلميح هو بالضبط كتاب فريدريك انجلز.
- Le progrès du socialisme, de l'Utopie vers la science

عكس من ذلك تماما، تلك التي تذهب من العلم في اتجاه اليوتوبيا.

لا يعني تحقق العلم إطلاقا، لا نهاية اليوتوبيا، ولا نهاية الفلسفة نفسها(460) لان ذلك سيكون نهاية للتاريخ، بل وسقوطا للجدل نفسه.

كان مفهوم الاستمرارية التاريخية كما كان مفهوم الحتمية الاقتصادية، بمعنى الطابع الحتمي لسيرورة التقدم، إحدى أهم المفاهيم التي أعلنت بشكل صريح في المادية التاريخية، نهاية اليوتوبيا وقيام العلم، ولكن التطورات التي لحقت بنية المجتمع الحديث، بمعنى في نهاية المطاف، الاستقرار التاريخي للمجتمع البورجوازي، كانت بالمقابل، إعلانا واضحا لهشاشة هذا المفهوم المادي التاريخي.

ومن هنا فان إمكانيات التغيير التاريخي والاجتماعي في نظر ماركوز، لا يمكن أن تنطلق من الأشكال التي تشدد على الاستمرارية، وانما أساسا، من تلك الأشكال التي تشدد على القطيعة. (461)

وهذه القطيعة التي ترمز في المشروع البلوخي إلى الانتقال من النسق المغلق للعلم إلى النسق المفتوح،والذي من خلاله تندفع «أشكال جديدة من المعرفة اليوتوبية» في التاريخ، يسميها ماركوز : «طفرة الاختلاف الكيفي»(462)، التي ترمز، على صعيد البنيات الفوقية إلى مجمل التحولات التاريخية التي بموجبها،انتقلت الحاجيات الإنسانية من المستوى الاقتصادي المحض إلى المستوى الذي يعبر عن ظهور بعض الحاجيات الثقافية الجديدة التي تراهن على الحرية وترفض الانسياق وراء مخادعات النموذج «التكنوقراطي للعالم البورجوازي الحديث».

إن عدم صلاحية أطروحة المادية التاريخية حول الاستمرارية، حسب نظرية الاختلاف الكيفي،كان نتيجة لاكتفائها بتحليل الشروط الموضوعية المحضة لنمو

---

(460) الأطروحة الماركسانية الحادية عشرة حول فويرباخ، كما هو الحال مع لوكاتش تماما، لا تعني سوى نهاية فلسفة التأمل بالنسبة لبلوخ، لا نهاية الفلسفة في ذاتها. P. E. Tl, pp. 301 – 345.

(461) Marcuse, op cit, p. 10.

(462) Ibid, p. 11.

القوى المنتجة، ومن ثم تحويل هذه الشروط إلى قوانين صارمة في نسق العلم، دون الأخذ بعين الاعتبار لنمو بعض القوى الثقافية التي أصبحت تتجاوز شروطها الموضوعية،[463] ومن هنا بالضبط تراهم فلسفة ماركوز على واجب: «أن نجعل من الخيال الخلاق قوة منتجة... من أجل أن ننمي بطريقة حرة إمكانيات الوجود الإنساني الحر، على قاعدة الإمكانيات المطابقة لنمو القوى المنتجة»[464].

هذا «الخيال الخلاق» يمثل، كما رأينا سابقا، نقطة مركزية وحاسمة في مشروع اليوتوبيا البلوخية، فبلوخ يشدد بدوره على ضرورة مراجعة فكرة الاستمرارية،في ضوء بعض المستجدات الثقافية في البنية الفوقية، ولكن عدم صلاحية هذه الفكرة، بالنسبة لبلوخ بشكل أخص، ليس سببه تلك الثقافة اليوتوبية التي نشأت بعد تحقق العلم الحديث، كما جاء في اعتراض ماركوز، بل أساسا تلك القطائع التاريخية التي كان من وراءها، منذ البدايات الأولى لنشأة العلم الحديث، تراث ثقافي كامل. وبعبارة أخرى، فان مشروع اليوتوبيا المستقبلية، ليس من واجبه فقط، أن يكتفي بتعيين بعض الأشكال الثقافية الجديدة التي يفترض امتلاكها القدرة على تكسير أسس الاستقرار التاريخي للمجتمع، والقدرة على إنتاج وعي ثقافي يناهض الإيديولوجيات العلمية والتقنية التي تعمل على تكريس هذا المجتمع، وبالتالي إخفاء ظواهر الاستلاب والتشيؤ التي يعتبر هو عاملها الاستراتيجي، ولكن في المقام الأول، واجب تجميع اليوتوبيات الماضية المجردة في مشروع يوتوبي ملموس، يستطيع جدليا وتاريخيا، أن يعيد هذه اليوتوبيات إلى مداراتها الواقعية والملموسة، انطلاقا من سعي فلسفي استراتيجي إلى رصد وتحليل الإمكانيات الموضوعية للتحقق والانجاز؛ ولذا فان نقد العلم من حيث يكون إيديولوجيا، لا يقتضي فقط نقده من منظور بعض التطلعات اليوتوبية الموجودة سوسيولوجيا في المجتمع القائم، بل إعادة هذه التطلعات اليوتوبية الماضية والمجردة إلى ميدان الملموس، بمعنى في

(463) Herbert. Marcuse, L'Homme unidimensionnel, trad., Wetting et l'auteur, Minuit. Paris 1968, p, 275.
(464) Marcuse, La fin de l'utopie, pp, 12 – 13.

نهاية الأمر، إلى حقل الممارسة.

يمثل العلم-التقني كايدولوجيا حديثة، بتكريسه لظاهرتي الاستلاب والتشيؤ، تجسيدا تاريخا واضحا على خيانة المعرفة العلمية، وخيانة التطلعات الإنسانية اليوتوبية في التاريخ،وهي التطلعات التي كانت تنتظر من العلم أن يكون في خدمة حاجياتها الحقيقة وفي خدمة مجتمع تاريخي، تكون فيه علاقات الإنسان مع الطبيعة، علاقات لا مستلبة.

يعتبر ماركوز أن «اليوتوبيا التقنية في التاريخ»[465]، كانت دائما مناهضة لكل الظواهر التشييئية غير الإنسانية التي عرفها تطور العلم الحديث. ولذا فان نقد الايدولوجيا العلمية والتقنية، وبالتالي نقد الاستلاب الرأسمالي، يستدعي أولا وقبل كل شيء، إدماج هذه التطلعات التي حملتها «اليوتوبيا التقنية» في قلب المشروع النقدي للمجتمع؛ ذلك الذي يتوخى بدوره نقد هذا الاستلاب وتحرير الإنسان من هيمنته.

وستظل الماركسية، بالنسبة لبلوخ، عاجزة عن فهم خفايا وأصول الاستلاب الرأسمالي، كلما ظلت بعيدة عن فهم الأصول العميقة للعقل البورجوازي في التاريخ[466] ،ولكن أيضا، كلما لم تدرك الجذور العميقة للنقد الإيديولوجي الذي كانت «اليوتوبيات الاجتماعية» و«اليوتوبيات التقنية» سباقة إلى إعلانه.[467]

حقا،[468] إن كل اهتمام نظري بالإنسان في المجتمع الحديث، مجتمع الحداثة، ينطلق لزوما من نقد الاستلاب، ولكن أسطورة تحقق العلم الماركسي، لا يمكن أن يعني نهاية الإنسان المستلب، لان نهاية الاستلاب كظاهرة تاريخية، يرتهن بتحقق اليوتوبيا الملموسة التي ترفض الاكتمال، ولكنها ترفض كذلك الاستلاب وإقصاؤه في كل نسق.

صحيح، أن نهاية الاستلاب، يعني[469] قيام الاقتصاد المؤسس على تلبية الحاجيات،

---

(465) P. E. TII. Pp. 217 – 305.
(466) Engels, La dialectique de la nature, pp, 59 – 60.
(467) P. E , T II. p. 166.
(468) P. E TII , p. 316.
(469) P.E,T.II. ,p. 259.

على أنقاض الاقتصاد القائم على الربح؛ وصحيح كذلك أن: «الحادث التقني لا يخلو من قرابة مع الأزمة الاقتصادية[470]، من حيث أنهما دلالتين تاريخيتين على «العلاقة المجردة للناس مع الموضوع المادي لأفعالهم.»[471]، بمعنى كدلالتين واضحتين على الحضور المكثف للاستلاب في حياتهم الاجتماعية، ولكن نهاية الاستلاب كفرضية، لا يمكن أن تكون نتيجة بديهية لانتقال الاقتصاد من شكل الربح إلى شكل الحاجة، أو دلالة على تراجع الحدث التقني.

لا ترتبط التقنية البورجوازية: «.. مع القوى الطبيعية... سوى بعلاقة بضاعية وغريبة عن مضامينها الحقيقية»[472]. ولكن نهاية الاستلاب، ليست فقط نهاية هذه العلاقة المستلبة، التي تربط الإنسان بـ «الطبيعية غير الطبيعية» من خلال المعطى التقني.

ويبقى: «المشكل التقني / اليوتوبي... مجرد مشروع مفتوح، لأن هذا المشروع لا يتردد في إعلان أن الإرادة والخيال، تعتبران عوامل طبيعية داخل المادة المخلصة من الحجز الميكانيكي.»[473] ويبقى ذلك معبرا عن الأمل بأن الإنسان يمتلك القوة التي تسمح له بتمزيق هذه الأبنية المشيأة،لكي يأخذ مكانه الحقيقي في الطبيعة باعتبارها: «حقلا غير مردوم - بعد، ومن حيث هو أداة للبناء غير الموجود بعد، بشكل متطابق adéquatement ، ومن حيث (يعتبر) الموجه نحو تأسيس البيت الإنساني»[474]، المتطلع نحو المستقبل.

وهذا بالضبط، ما يرمز إلى الوحدة الجدلية، بين اليوتوبيا الملموسة والتقنية الملموسة في الأفق.

---

(470) P.E,T.II. ,p. 299.
(471) P.E, T.II. p. 300. (Souligné par Bloch).
(472) P. E, TII, p, 267.
(473) P.E, T.II p. 289.
(474) P.E, TII, p. 295.

القسم الثالث

الاستلاب كظاهرة مزمنة- من التاريخ إلى الانطولوجيا

تقديم:

كان ظهور المشكلة العلمية التقنية في العصور الحديثة، بما رافقه من تحولات تاريخية بنيوية على صعيد المعرفة والإنسان والمجتمع، كما حاولنا أن نبين ذلك، منعطفا مركزيا في مسارات الظاهرة الإيديولوجية. ولم تكن في اعتقادنا عودة مشكلة الاستلاب الفلسفية مع لوكاتش وبلوخ، مسألة اختيار نظري إحيائي، بقدر ما كانت ترمز في الواقع، إلى وعي النظرية النقدية مع لوكاتش وبلوخ، بظهور بعض الأشكال الإيديولوجية الجديدة التي نمت بجوار ظاهرة التشيؤ، تبعا لتحولات الحادث العلمي التقني نفسه.

هكذا أصبح الآن واضحا، أن مشكلة الاستلاب تتبوأ صدارة المشكلات الإنسانية والاجتماعية الحديثة وما بعد الحديثة. كما أصبح واضحا أيضا، بأن ظواهر سوسيولوجية وثقافية جديدة ،تتطلب رؤية نظرية جديدة ومواقف فلسفية مجتهدة.

.

هكذا حاولنا أن نفهم أساسا أنماط هذا التجديد النظري، من خلال تحليل الكيفية التي تحضر بها مشكلة الاستلاب في مشروع الفلسفة اللوكاتشية والفلسفة البلوخية، بمعنى انطلاقا من الحركة الداخلية والعميقة للمفاهيم التي تحيل بالضرورة إلى مشكلة الاستلاب في هذا المشروع المشترك، دون أن نعمد إطلاقا إلى الفصل بين فضاء المفهوم وفضاء النظرية، وبالتالي بين ديناميكية المفهوم، و ديناميكية النظرية

كفلسفة نقدية.

والمطلوب الآن هو القيام بفحص نقدي شامل لهذه التوجهات النظرية التجديدية وبالتالي،مساءلة كفاءاتها التحليلية ووعاءها المفاهيمي الكلي .....

الفصل السادس: لوكاتش – مستقبل الكائن الاجتماعي في أفق نظرية الاستلاب:

أولا- التشيؤ كمحاصرة أنطولوجية للكائن الاجتماعي

صحيح أن نقد العلوم الرياضية والفيزيائية، بمعنى الكشف عن الطابع الصوري والتشييئي لأبنيتها المجردة،كان إحدى النقاط الهامة التي بينت، ما في ذلك من شك، عن قوة التحليل اللوكاتشي لظاهرة التشيؤ الرأسمالي، وقدرة هذا التحليل على تعيين ورصد بعض الآليات المعقدة والعميقة في هذه الظاهرة التاريخية، وبالتالي تعريته واستيعابه لبعض الأنماط الراهنة والمتقدمة في الوعي الإيديولوجي الحديث والمعاصر، غير أن قوة هذا التحليل، كانت في حد ذاتها حلقته المترددة والضعيفة، لأنها كانت بالضبط، المكان للذي التقت وتشابكت فيه كافة الصعوبات المنهجية والنظرية والعلمية،التي آل إليها التحليل اللوكاتشي في نهاية المطاف. وفي هذا السياق البالغ التعقيد بالضبط، فنحن مطالبون بأن نفهم أيضا، لماذا كانت نظرية التشيؤ بطبيعتها، نقطة ساخنة في حقل النقاش الفلسفي الذي هيمن على الفلسفة الغربية في ذلك الوقت.

يعتبر نقد العلم الوضعي، لحظة مركزية في النقد اللوكاتشي للتشيؤ، بل يمكن القول أن محاولة لوكاتش كانت رائدة في تناولها لمشكلة العلم في ضوء عنايته ببعض المستجدات التاريخية في بنية المعرفة الحديثة. فلا أحد يجهل بأن مشكلة العلم في الفكر الماركسي، خاصة بعد ظهور كتاب «جدل الطبيعية»، انتهت إلى قراءات وتحليلات ماركسية سطحية للعلم.كما أن النقد الماركساني نفسه، توقف عند حدود نقد علم الاقتصاد السياسي،باعتباره العلم الذي تكتسي مقولاته أكثر من غيره من العلوم،

طابع الاستلاب والتشيؤ.

ففي مقابل ذلك تماما، بدا أن المشروع اللوكاتشي عازم على القيام بمراجعات في هذا السياق، ومحاولا تفكيك العلاقات المعقدة والخفية التي أضحت تربط بين المعرفة العلمية، كما تبنى في أنساق العلوم الفيزيائية، من جهة، والبنية الإيديولوجية والممارسة الاجتماعية، من جهة أخرى.

والتشيؤ في شكله الاقتصادي، لم يعد في المنظور اللوكاتشي، سوى مظهرا واحدا من مظاهر متعددة من الاستلاب البنيوي الذي يخترق حياة الإنسان على الصعيد السوسيولوجي، بحيث إن التشيؤ لم يعد مجرد علاقة بضاعية مقلوبة في حقل الممارسة الاقتصادية، وإنما أيضا ظاهرة سوسيولوجية شمولية،تمارس تأثيرها الحاد على مختلف الأنشطة الإنسانية .

إن قلب العلاقة السلعية، كما يقول لوكاتش:«وتحويل مظهرها إلى شيء تم تزويده "بموضوعية شبحية" لا يمكن أن يقتصر على تغيير كل الأشياء المتوجهة نحو تلبية الحاجيات إلى بضاعة. (بل) انه يطبع ببنيته وعي الإنسان بالكامل.»(475)

والتشيؤ الرأسمالي، لا يمكن أن يعنى بخدمة أغراض اقتصادية معينة، و إفقار الفعل الإنساني الهادف إلى تلبية حاجياته المادية، بتحويل علاقاته المختلفة إلى علاقات سلعية و مشيأة، وإنما هو يقوم على التحكم في مجريات الممارسات والأنشطة الحياتية كافة، وبالتالي ضبطها وإدارتها وفق المعطيات العلمية والمعقلنة، في فضاءات المنطق والفيزياء الحديثة، بمعنى وفق معايير كمية وحسابية(476) مجردة وغريبة عن هذه الممارسات التي تفقد على التو إنسانيتها الخالصة.

فالأمر يتعلق هنا بتصدير منطق حركة الأشياء، بالشكل الذي تؤسسه العلوم في

---

(475) G. Lukacs, H et C. C, p ; 129.

(476)الحساب le calcul في المنظور اللوكاتشي يعبر عن العنصر الأكثر تجريدا و وتشييئا للمعرفة الاجتماعية. ولعله يقترب من مدلول ما يسميه ماركس بشكل القيمة الذي يرمز إلى الطابع الأكثر تجريدا في حركة منتج العمل: - Karl. Marx, Le Capital, TI, p, 83.

أنساقها الخاصة، إلى قلب الأنشطة الاجتماعية، بمعنى تأسيس نسق العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، بناء على نموذج نسق العلاقات التجريبية والحسابية المدققة كما تتصورها فروض ومسلمات المعرفة العلمية؛ ولهذا السبب، كما لاحظنا فيما سبق، كان لوكاتش يؤكد على ضرورة نقد المفاهيم العلمية. فهذه المفاهيم، من وراء منطقها الحسابي والمعقلن، تسعى إلى اختزال الثراء الواقعي الحقيقي في المعرفة الإنسانية، بمعنى احتواء هذه المعرفة في أنساقها الصورية، وتذويب خصوصياتها داخل النسق، الشيء الذي يمثل في نهاية المطاف، دلالة واضحة على إقصاء ذات المعرفة وتفتيتها في موضوعية متصلبة تخضع حتما لقوانين التجربة والحساب، وبكلمة واحدة، يمكن القول أن التشيؤ يسعى إلى: «إرجاع المكان والزمان إلى مقام واحد، بمعنى إرجاع الزمان إلى مستوى المكان.»(477)

التشيؤ في المنظور اللوكاتشي، هو عملية تحويل الزمان الفيزيائي إلى زمان اجتماعي في حياة الإنسان وأنشطته المختلفة، بمعنى العمل على تقوية ظاهرة الخلط بين الأبعاد الاجتماعية الواقعية لمقولتي الزمان والمكان وأبعادها الطبيعية، التجريبية والكمية.

إن فضاء التشيؤ اللوكاتشي، يقول Gabel: «عالم تحويل مكاني(تحييز) Spatialisant ولا قيمي anaxiologique . أما تجاوزه الجدلي (اللا-استلاب) ، فهو أساسا فعل زمانية وتقويم»(478). ولكنه سيكون من الحيف، اختزال التشيؤ اللوكاتشي في التحييز البرغسوني(479)، إذ أن هنري برغسون ينتقد المعرفة العلمية ككميات مكانية، فقط من حيث أن هذه الأخيرة تقوم بتشويه الوعي من حيث هو كيفيات في ذاتها(480)، أما لوكاتش،على عكس ذلك، فينتقد تشييئ العلم للمعرفة بالضبط، من حيث هو إنكار لوجود الاختلاف بين القوانين العلمية الطبيعية

---

(477) H et C. C, p ; 117.

(478) J. Gabel, la fausse conscience, op cit, p. 17.

(479) Lucio. Colletti, Le marxisme et Hegel, op cit, p,188.

(480) Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, P. U. F, Paris 1970, p. 102.

وقوانين الممارسة الاجتماعية، بمعنى كتذويب لهذه الممارسة في قوانين الحركة كما تتصورها العلوم الوضعية، وما ينتج عن ذلك من: «تحويل للشخصية personnalité إلى متفرج عاجز عن كل ما يحدث في وجوده الخاص، المجزأ أو المعزول والمدمج في نسق غريب»(481).

لقد اظهرت هذه الرؤية الخاصة لواقع التشيؤ الرأسمالي، مجموعة كاملة من التناقضات النظرية التي ظلت غير محلولة في الفكر اللوكاتشي، ولم يكن ذلك بعيدا عن مراجعة وخلخلة بعض التصورات الابستمولوجية المركزية في الماركسية. وقد كشف لوكاتش عن بعض ثغرات الجدل المادي، دون أن يسلم هو نفسه من الوقوع في ثغرات أخرى.

انقاد لوكاتش في نقده للعلم الطبيعي إلى مراجعة مقولة الطبيعية نفسها كما دافع عنها الجدل المادي السابق. ولم يتأتى له ذلك دون الانزلاق نحو تصورات نظرية تبدو مغرقة في النزعة الذاتية. والأمر سيكون أكثر خطورة حين،يصرح لوكاتش مصححا في نظره مفهوم الممارسة عند انجلز: « إن التجريب هو السلوك الأكثر تأملية بشكل محض»(482). فهل يمكن إذن أن نرفض التجريب باعتباره(483) يخلق مكانا مصطنعا تتم فيه تبرير لعبة الملاحظة بدون عوائق، دون السقوط مباشرة، في رفض المعرفة العلمية والتجريبية في كليتها؟

يسقط النقد اللوكاتشي للعلم في نظر Colletti، في نقد رومانسي للطبيعة. وهكذا يؤول نقد التشيؤ الرأسمالي إلى نقد العلم في حد ذاته، ويغير مجرى النقد الاقتصادي المادي عن اتجاهه الحقيقي كنقد للمفاهيم الاقتصادية التي تخفي التشيؤ الرأسمالي، إلى نقد أشكال الموضوعية في العلم الطبيعي(484). ولكن ألا يمكن القول أن هذه

---

(481) H et C. C ,p. 118.

(482) H et C. C, p. 168.

(483) Ibid, p. 168.

(484) Colletti, op cit, p; 187.

الملاحظة، تخون بتعميماتها هذه، بعض جوانب القوة في التحليل اللوكاتشي؟

صحيح أن الموقف اللوكاتشي من التجريب فيه نوع من المبالغة الواضحة، ولم يكن مبررا بما فيه الكفاية، ومرد ذلك في اعتقادنا إلى غياب تمييز واضح في هذا الموقف بين الوظيفة التشييئية والإيديولوجية للمعرفة العلمية، ووظيفتها العلمية الخاصة، وهو ما يؤدي إلى عدم وضوح الموقف من العلم في نهاية المطاف.

كان النقد اللوكاتشي يتوخى تصحيح بعض الثغرات النظرية في الرؤية الاقتصادية الماركسية، ونعني ذلك الخلط الذي ظل قائما ومزمنا، بين الأساس المادي للمجتمع البورجوازي، بمعنى قوى الإنتاج الاقتصادي من جهة، والأساس التقني من جهة أخرى،وقد أضحى ألان يأخذ مكانه كاملا في قلب هذه القاعدة المادية، نتيجة للتطور الهائل الذي حدث في حقل العلوم التجريبية.

ولعل عدم التدقيق المفاهيمي لمكانة الآلة والتقنية في البنية التحتية الاقتصادية، كما تشير إلى ذلك بعض أبحاث جورجين هابرماس حول مجتمعات ما بعد-الحداثة، لم يكن فقط نتيجة لبعض النزعات الاقتصادية التي كانت عاجزة عن تمثل وتحليل الدلالات التاريخية العميقة للعنصر التقني. لقد كان ماركس نفسه، وراء هذه الحالة النظرية من الغموض المفاهيمي العميق، من حيث أنه لم يعالج البنية الاقتصادية الرأسمالية سوى في صبغتها التقليدية[485] ،بحيث لم تكن قد اتضحت بعد معالم الانجازات التقنية المتقدمة[486]، بمعنى كما يلاحظ Axelos من جهته[487] في الوقت الذي يبقى فيه ماركس، مترددا أمام الطابع المزدوج للتقنية،كضرورة لنمو وتقدم المجتمعات الإنسانية من جهة، وكآلة تحطم إنسانية الإنسان وكينونته وحياته الخاصة من جهة أخرى. ويمكننا القول أن النظرية اللوكاتشية تكتسب أهميتها، من حيث

(485) J. Habermas, Théorie et Pratique, II, pp. 33 – 43.

(486)إن التقنية الراهنة في نظر هابرماس هي: " نمط العمل الذي يستعمل، دون أن يكون نفسه منتجا،من اجل تنمية مستوى الإنتاجية في العمل. " : Habermas, Théorie et pratique TII, p. 35.

(487) K. Axelos, Marx Penseur de la technique op cit p. 79.

حاولت تجاوز هذا التردد في الموقف الماركسي من التقنية، وبالتالي البحث عن رؤى بديلة وممكنة.

يبدو أن مؤاخذة لوكاتش على توجيه نقده نحو الآلة في حد ذاتها، في الوقت الذي كان عليه أن يعكف على نقد الاستعمال الرأسمالي لها[488]، بمعنى توجهه نحو نقد التقنية في حد ذاتها مع تجاهل أساسها المادي الحقيقي، لم تسلم من المبالغة، وهو ما يوضحه لوكاتش نفسه لاحقا..

ففي نقده لبوخارين، يشدد لوكاتش بقوة على أن نقد القوى المنتجة الرأسمالية، لن يكون نقدا جذريا، ما لم يأخذ بعين الاعتبار دلالة العنصر التقني، بمعنى أشكال تماثله واختلافه في نفس الوقت عن القوى المنتجة. فاختزال هذا العنصر التقني في هذه القوى، من شأنه أن يمنعنا من فهم وتفسير المستويات الأكثر تعقيدا في ظاهرة التشيؤ الرأسمالي،لأن: «التقنية، يقول لوكاتش، جزء ولحظة هامة في القوى الاجتماعية المنتجة، ولكنها ليست متماثلة مع هذه الأخيرة، ولا... العنصر الحاسم في تغيير هذه القوى»[489].

وبناء على هذا التدقيق التأكيدي، فنحن نعتقد أن لوكاتش لا ينتقد العلم التجريبي في حد ذاته، وإنما إنتاجه للتقنية المستعملة من طرف الرأسمالية[490] وإخضاعه الكائن الاجتماعي لسلطتها من خلال مكننة حياته الخاصة. وما تأكيده على ضرورة[491] الفصل بين التقنية وباقي الأشكال الإيديولوجية، وعدم اعتبارها مستقلة عن البنية الاقتصادية للمجتمع، إلا ليبين على أنه يتجاوز من هنا بالضبط والى حد بعيد، الموقف المادي التاريخي التقليدي من العلم والتقنية. ويحاول، رغم بعض الغموض الذي ظل يكتنف تحليله ويعرضه للانزلاق نحو الذاتية أحيانا، أن يدرك أشكال

---

(488) Colletti, Le marxisme et Hegel, p. 189.

(489) Lukacs, Critique du manuel de Boukharine, p. 173.

(490) Ibid., p. 179.

(491) Ibid., pp. 177 - 178.

الاتصال والانفصال المعقدة، بين العلم والايدولوجيا من جهة، وبينهما والتقنية والبنية الاقتصادية من جهة أخرى. ولم تكن العلاقة بين هذه المستويات التحتية والفوقية سوى لتزداد تعقدا وتشابكا، كلما ازدادت وتيرة النمو والتحول التاريخي في مجتمع الحداثة، وكلما كانت هذه الوتيرة سيرورة معقلنة باستمرار، وبالنتيجة، سائرة نحو: تصنيع العمل الاجتماعي [492] و: «مأسسة institutionnalisation التقدم العلمي والتقني»[493]، وذلك ما يؤول في نهاية المطاف، إلى تحول[494] فكرة التحكم الصارم والكلي في المجتمع إلى محرك خفي للتقنية الحديثة، وبالتالي تحول: «العقلنة التقنية إلى عقلنة الهيمنة نفسها.»[495]

إن النماذج المشيأة التي ينتجها العلم في الوقت الراهن، يقول هابرماس: «تمر إلى العالم السوسيو-ثقافي المعيش وتتخذ شكل سلطة موضوعية على تصوره الخاص عن نفسه.» [496]

كان ظهور التقنية في العالم الحديث[497] أبرز دليل تاريخي على هشاشة الاقتناع الماركسي بأزمة المجتمع الرأسمالي ونهايته المحتومة. وأضحى من اللازم على الفكر الماركسي أن يفكر من جديد في المشكلة التقنية[498] في ضوء وظيفتها في الاقتصاد الراهن، وليس فقط كنتيجة لتطور العلوم المختلفة، وبالتالي فانه من اللازم التفكير في بنية الايدولوجيا الراهنة، انطلاقا من التساؤل حول العلم كمعرفة ترمي إلى: «إلغاء الاختلاف بين الممارسة والتقنية.»[499] عند الإنسان، بمعنى مسألة الطرق التي يتم عبرها تحويل الممارسة التقنية إلى ممارسة اجتماعية، بل إلى نموذج لكل ممارسة على

---

(492) J. Habermas, La technique et la science comme idéologie, trad., J. R Ladmiral, Denoel Gonthier, Paris 1978, p ,3.

(493) Ibid., p. 41.

(494) Cornelius Castoriadis, Les carrefours du labyrinthe II , p. 149.

(495) Horkheimer et Adorno, La dialectique de la raison, p. 130.

(496) Habermas, La technique et la science, p. 58.

(497) L. Goldmann, « A propos d'Histoire et conscience de classe » op cit, pp. 70 – 74.

(498) La dialectique de la raison, pp. 130 – 131.

(499) Habermas, La technique et la science, p. 58.

الإطلاق.

من الواضح إذن أن الحدث التقني، لم يكن دون انعكاسات مباشرة وقوية على بنية الوعي والممارسة الإنسانيين. والسؤال هنا يتعلق بصلاحية المفهوم الماركسي للوعي، وقدرته على مواجهة هذا التفتيت التقني لبنية المعرفة.

لقد كان لوكاتش معارضا قويا للتصورات الاقتصادية والكل النزعات الإرادية المختزلة لأبنية «الوعي الطبقي» في بنياته التحتية، ولكنه بقي مدافعا مصرا على الصفة الطبقية للوعي المستقبلي[500] في نفس الوقت الذي كان فيه مدركا لخطورة الإيديولوجية التقنية وتأثيراتها على هذا الوعي.

إن الايدولوجيا التي تهيمن اليوم، كما يقول هابرماس: «وتقوم بالعمل على سيادة فيتيشية qui fétichise العلم، تعتبر أكثر قهرا وتذهب أبعد من الإيديولوجيات من النوع القديم، لأنها إذ تحجب مشكلات الممارسة، فهي ليس فقط تبرر المصلحة l'intérêt الجزئية لطبقة محددة، بل إنها أيضا، تضر بالمصلحة التحريرية للجنس البشري في كليته»[501].

لا تحجب الايدولوجيا الراهنة حركة الواقع عن طبقة تاريخية بعينها، لأنها تعمل استراتيجيا، على إدماج كافة الطبقات والشرائح الاجتماعية في مخططاتها وبرامجها التحديثية الطويلة الأمد، الشيء الذي لا يسمح بتكوين وعي طبقي نقيض يستطيع مجابهتها والهروب من سلطتها. والحدث التقني دلالة واضحة على هذه الهيمنة الشمولية على بنية المجتمع في كليتها. والتقنية بتأثيراتها على التمثلات الاجتماعية للأفراد والجماعات، أضحت قادرة على جعل هؤلاء مقتنعين بأنها تساهم في رخائهم الاجتماعي وتنمية كفاءاتهم ومعاملاتهم في الممارسة الاجتماعية.

---

(500) يقول لوكاتش: " إن وعي الطبقة ليس معطى مباشرة للطبقة الحاملة لهذا الوعي، فطريق الوعي في السيرورة التاريخية، ليس ممهدا، وإنما على العكس، يكون عسيرا باستمرار" : H et C. C, p. 45.

(501)Habermas, La technique et la science, p. 55.

ويبدو في ظل التحولات التقنية والإيديولوجية الراهنة أن الصبغة الطبقية للوعي كوعي متجانس، أصبحت متجاوزة على جميع المستويات. فالايدولوجيا اليوم تخاطب الأفراد قبل إن تخاطب الطبقات الاجتماعية، ومقولة الوعي الطبقي كما يلاحظ A. Touraine، أصبحت: «واسعة جدا من أجل التمكن من التعبير عن كل الآليات والعلاقات الاجتماعية داخل العمل. ولا يمكن أن يتعلق الأمر على هذا الأساس، سوى بتضاد فسيح جدا بين الطبقة التي ننتمي إليها والطبقة التي نعارضها»[502]. وقد تتعرض طبقة اجتماعية لبعض أنماط الاستغلال الاقتصادي[503]،دون أن تمتلك تصورا حقيقيا وشفافا عن ذاتها كوعي طبقي.

وإذا أخذنا هذه المعطيات بعين الاعتبار، فانه يمكن القول أن المفهوم اللوكاتشي للوعي الطبقي بقي في هذه النقطة أرثوذكسيا جدا، إذ حتى في الحالة التي يرفض فيها لوكاتش فكرة أن الوعي ليس معطى سوسيولوجيا شفافا وواضح المنظورات، بمعنى حين تأكيده على أنه ليس معطى تاريخيا بسيطا، تظل خلفية هذا الطابع الطبقي للوعي، تمنعه من تصور العناصر غير المتجانسة فيه، بمعنى تصور ظاهرة عدم التوافق بين مستوياته الفردية ومستوياته الجماعية أو الطبقية[504]. ويبقى التعارض التاريخي بين أنماط الوعي المختلفة مدركا في منظور لوكاتش، انطلاقا من ثنائية صلبة ولا مبررة، بين العقل من جهة واللاعقل من جهة أخرى.[505]، وهذا يفسر لنا لماذا ظل الموقف اللوكاتشي بتصلب شديد، رفضا للبحث السوسيولوجي باعتباره يقوم باقتلاع المعطيات السوسيو-ثقافية من سياقاتها الجدلية، التاريخية والكلية. ونحن نعتقد في هذه النقطة أن الوعي اليوتوبي الملموس عند بلوخ، خلافا للوعي الطبقي

---

(502) Alain Touraine, La conscience ouvrière, Seuil, Paris 1966, p. 16.

(503) Ibid., p. 16.

(504)لقد كانت مناقشات لوكاتش مع الفلسفة الوجودية، رغم دقة كثير من ملاحظاتها، تعبر عن موقفه المتشدد والرافض لإشكالية الفرد. مناقشاته مع الفلاسفة الوجوديين. في هذا الموضوع:

- G. Lukacs, Existentialisme ou marxisme, trad. E. Kelemen, éd. Nagel, Paris 1948 ; p. p. 90-130.

(505) يمكن أن نعتبر هذه الملاحظة، فكرة مركزية في كتابه " تحطيم العقل "، مرجع مذكور.

اللوكاتشي،عبر عن رؤية أكثر انفتاحا على عنصر التعدد والتنوع السوسيولوجي في الوعي والمعرفة.

إن تذويب التناقضات الاجتماعية الطبقية أو الجماعية في أشكال متباينة من الوعي الفردي المعزول، والمقبل بحماس على حريته الاجتماعية والسيكولوجية والسياسية، وغير المستعد للتخلي عن حقوقه الفردية الخاصة، يتجاوز إلى حد بعيد أطروحة الاستلاب اللوكاتشي. وتحليل هذه النوازع الجديدة في وعي الإنسان اليوم، ليس فقط يدعونا إلى التساؤل عن العوامل الحقيقية التي تؤدي إلى نشأة: «لا وعي اجتماعي»[506] لدى الأفراد كما كتب لوفيفر وصديقه كوتيرمان، بل كذلك، وفي المقام الأول[507] ، إلى تعرية أبنية الوعي التكنوقراطي المؤسساتي التي تطوق المعرفة في المجتمع والطبيعة والتاريخ، وبالتالي تحليل العوامل التي تجعل: «توجه الأفراد، خاصة في مظاهره اللامادية،يغمر إلى حد بعيد إطار الطبقة». [508]

إن الصراعات الاجتماعية وصراع المصالح المادية يقول Touraine[509]، لا يظهران فقط في حقل العمل الاقتصادي وعناصره الفيتيشية، وإنما في كل مكان حيث المجتمع يكون في طور التحول التاريخي.

ولئن كان لوكاتش، بعد ماركس الذي انتهى إلى حشر الصراعات الاجتماعية في دائرة الإنتاج الاقتصادي، أي في مظاهرها الطبقية المباشرة والعينية، قد حاول إخراج هذه الصراعات إلى ميدان الواقع الاجتماعي المفتوح والمتعدد، فان موقفهما المشترك من إشكالية الفرد، يجعلهما معا، في نهاية المطاف، غير مدركين: «إلى أي درجة، ما زالت المجتمعات التي حللوها تحافظ... (على) دائرة مخفضة من الحركة الفردية

(506) Lefebvre, Guterman, La conscience mystifiée, p. 202.

(507) Habermas, La technique et la science pp. 57 – 58.

(508) Herbert. Marcuse, La dimension esthétique, p. 19.

(509) A. Touraine, Le mouvement de Mai et le communisme utopique, Seuil, Paris 1968, p. 10.

النشيطة، ومن القيم القادرة على بنينة وعي الأفراد»[510].

لا تنكشف تناقضات مفهوم «وعي الطبقة» اللوكاتشي فقط، انطلاقا من رفض لوكاتش لعنصر التعدد والتنوع السوسيولوجي في بنية هذا الوعي، بل كذلك وبشكل خاص، من خلال موقفه الفلسفي من الإشكالية الطبيعية.

كان الموقف اللوكاتشي من الطبيعة الحلقة الأضعف في نظريته النقدية حول ظاهرة التشيؤ الرأسمالي. انه الموقف الذي ينخر هذه النظرية من الداخل، ويعطل كثيرا من تطلعاتها النظرية والعملية، ويكاد يمزق المشروعية النظرية لجدل الكلية.

فحين يصرح لوكاتش بأن: «الطبيعة مقولة اجتماعية»[511] ،فان هذا التصريح لا يترتب عليه فقط إنكار واضح للوجود الموضوعي والمستقل للعالم الطبيعي بالنسبة للوعي،بل هو بوضوح كبير،إنكار مماثل للأصول المادية الفعلية والموضوعية التي يتأسس انطلاقا منها التشيؤ نفسه،ذلك الذي تبتغي النظرية تعرية أصوله الملموسة، من حيث أن الطبيعة هي المجال الفعلي للممارسة وحقلها الديناميكي.

يكشف هذا التصريح، بما لا يدع مجالا للشك، عن ثقوب هامة في المفهوم النظري ذاته. ويبدو أن إخراج لوكاتش لنظرية الاستلاب من ميدان التهميش الذي زجها فيه الفكر الماركسي المحافظ، إلى ميدان النظرية النقدية، لم يتم دون التنازل والتضحية في نفس الوقت، بكثير من المضامين المادية للنظرية.

لقد كان على لوكاتش، وهو يعالج مشكلة التشيؤ الرأسمالي، كما يقول Feenberg[512] أن يوفق بين أطروحتين متعارضتين تماما، بمعنى أن يوفق بين ضرورة الوحدة التاريخية بين الذات والموضوع، تلك التي ورثها عن الفلسفة الألمانية المثالية، من جهة، والتصور المادي للطبيعة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى، ولم يكن

(510) L. Goldmann, Marxisme et sciences humaines, Gallimard, Paris 1970, p. 296.
(511) H et C. C, p. 165.
(512) Andrew Feenberg, « L'identité sujet/objet dans les premiers écrits de Lukacs », In Actualité de la dialectique, op cit, p. 294.

نتيجة ذلك في نهاية المطاف، سوى انتصار الضرورة الأولى على الثانية.

ويظهر أن لوكاتش لم يتمكن بدقة ووضوح،من تسجيل خط الانفصال بين الاستلاب كظاهرة مرتبطة بالوجود ككل،بمعنى من حيث هو ظاهرة أنطولوجية، والاستلاب كما يقترن تاريخيا بسيرورة الإنتاج الرأسمالي، بمعنى كنتيجة لتشييئ الكائن الاجتماعي في عمله بالضبط، بمعنى من حيث هو ظاهرة ثقافية و سوسيولوجية واقتصادية.

وفي كثير من النصوص، كان التحليل اللوكاتشي للتشيؤ الرأسمالي،يوحي بأنه يتصور التشييئ في هيأة انشطار انطولوجي في المعرفة وغير قابل للحل،سوى بالتئام كلي بين ذات المعرفة وموضوعها في التاريخ، ولكنه لم يحدد بعمق،لا الأساس المادي لهذا التشييئ، ولا المجال الذي فيه تعبر الكلية عن تحققها، بمعنى عن تجاوزها له. ومن هنا تكاد تبدو النظرية: «غير فاتحة آفاق التغيير الاجتماعي إلا في الفكر»[513]. فافتراض المعرفة الكلية في التاريخ، دون افتراض أشكال التوسط les médiations بين هذه المعرفة كذات وموضوعها الطبيعي، ليسر فقط معناه محو الجدل الطبيعي، وإنما كذلك بطريقة أخرى، إبطال المشروعية المادية لهذه المعرفة الكلية نفسها، بمعنى التسليم بأن هذه المعرفة،لا يمكنها نهائيا التعرف والاستئناس بالطبيعة كمادة، وبالتالي استثمارها في خدمة أهدافها الإنسانية. وهذا ما يعتبره لوكاتش نفسه: «تلوينا ضيقا لمفهوم الممارسة». [514]

كان موقف لوكاتش من الطبيعة، كما يشير إلى ذلك بنفسه، قريبا من الموقف السارتري في هذه النقطة [515] ونحن نعلم أن مناهضة فكرة الجدل الطبيعي، تعتبر

---

(513) Jean. Marie. Vincent, La Théorie critique de l'école de Francfort, éd. Galilée, Paris 1976, p. 33.

(514) Lukacs, Postface de 1967, IN H et C. C, p. 395.

(515)يلاحظ لوكاتش العجوز هذا التقارب ويشير إليه بسخرية قائلا: " لقد ارتكب سارتر في هذه النقطة نفس الخطأ الذي ارتكبته. ولكن لكي نتحدث عن الجدل في الطبيعة، يجب أن نفهم أولا ما هو الجدل.":

- Entretien accordé à Yvon Bourdet, In Figures de Lukacs, op cit, p206.

فكرة مركزية في مناقشات سارتر ضد المادية التاريخية وخاصة في كتابه «نقد العقل الجدلي» (1960).

وربما أمكننا القول، أن بلوخ حين يقول: «أن البسيط الطبيعي في ذاته، ذلك الذي يستبعد الذات كما يستبعد الموضوع تماما، يقود إلى سارتر، أكثر مما يقود إلى الماركسية»(516)، فهو يحتج بالضبط على الموقف اللوكاتشي، رغم أنه لا يشير إليه.

كما يمكن القول أيضا، أن الاختلاف بين لوكاتش وسارتر في هذه النقطة، لن يكون أكثر من الفرق بين موقف يرفض الجدل الطبيعي على أساس جدل تاريخي كلي، يشبه فيه الوعي الطبقي الفكرة الهيجيلية، ويعتبر ضامن مصداقية هذه الجدلية، وموقف مماثل ولكنه ذا نزعة ذاتية، ولا يتردد في(517) المناداة بالجدل التاريخي للأفراد، انطلاقا من الممارسة الفردية المفترضة جدليتها منذ المنطلق.

مفهوم «وعي الطبقة» اللوكاتشي يتوخى قيادة الممارسة التاريخية، وتوجيه تطلعاتها الجدلية في الواقع الاجتماعي، ولكن مع غياب علاقاته المختلفة بمادته الخارجية، فكيف سيتأتى له القيام بهذه المهام العملية وتحقيق التطلع التاريخي نحو تجاوز التشيؤ الرأسمالي، دون أن تكون نتيجة ذلك، تحول هذا المفهوم إلى(518) صيغة استكشافية وبعيدة على أن تكون موضوعا واقعيا في العالم، على حد تعبير فينبيرغ.

ولعل المأزق الذي آل إليه مفهوم وعي الطبقة اللوكاتشي يعود أيضا، والى حد بعيد، إلى تمثل لوكاتش له كمقولة مزدوجة الهوية النظرية، أنطولوجية من جهة وتاريخية من جهة أخرى، بمعنى كفلسفة تفيد معرفة كلية ومكتملة، وكذات للمعرفة ومتحركة باستمرار في واقعيتها التاريخانية.

---

(516)Bloch , P. E, TII , p. 275.

(517) Jean. Paul Sartre, Critique de la raison dialectique TI : Théorie des ensembles pratiques, éd Gallimard, Paris 1960.

(518) A. Feenberg, « Lukacs et la critique du marxisme orthodoxe » In L'Homme et la société, n° 31 – 32, Janvier/ juin 1974, pp. 116 – 120.

ولكن، ورغم هذه العيوب النظرية،هل يحق لنا أن نقوم بإدراج لوكاتش في خانة المثالية بسهولة[519]؟ بل هل من المشروع أن نذهب مع Adam. Schaff في وصفه لمفهوم الوعي اللوكاتشي بالنزعة الإرادية الذاتية[520]؟، خاصة حين نجد Guy. Haarscher يصف مفهوم الوعي عند لوكاتش، بعملية إقحام: «ذئب (مثالي) في المزرعة (المادية)»[521].

صحيح أن التحليل اللوكاتشي ظل مشوبا بالتردد من جهة والغموض من جهة أخرى، غير أن اعتبار مفهوم الوعي بمثابة واجب أخلاقي على الطريقة الكانطية، سيكون إخلالا واضحا بالحركة الحقيقة الداخلية للمفاهيم النظرية داخل فلسفة لوكاتش، بل ولا يمكن أن نعتبر هذه القراءات أكثر من قراءة سياسية لنظرية نقدية حقيقية[522].

وصحيح أيضا أن لوكاتش، لم يتمكن من أن يحدد بدقة: «مكانة العلم والحركة العلمية في علاقتها مع النظرية الماركسية»[523]، ولكنه على الأقل، تمكن بنظريته النقدية من تقديم برهان ساطع على سقوط ولا مصداقية النزعات العلمية الفرحة بوعيها العلمي غير التاريخي، والنزعات الوضعية السعيدة بمسلماتها المغلقة، والتي بقيت بعيدة عن فهم دلالات القلق النظري ومعاني السؤال الفلسفي.

بقيت مقولة الوعي عند لوكاتش، تتأرجح بين مستوى وعي الطبقة ومستوى الوعي التاريخي الممكن، بين وعي قابل للتحقق أو متحقق إلى حد ما، ووعي ما زال يساءل إمكانياته الذاتية والموضوعية[524]. ولم يكن حضور الإمكان في هذا

(519) Machel. Löwy, sur l'évolution politique de Lukács, op cit, p ; 205.

(520) Adam schaff, « conscience d'une classe et conscience de classe », In L'Homme et la société, n°26, oct./ déc. 1972, pp. 8 – 17.

(521) Guy. Haarscher, Postface, In l'Ame et les formes p. 331.

(522)تأويلات اللينينيين والستالينيين الارثوذوكس.

(523) J. M. Vincent, La Théorie critique de l'Ecole de Francfort, p. 33.

(524)في هذه النقطة، يمكن الحديث عن تقارب بين " الوعي الممكن" اللوكاتشي و اليوتوبيا البلوخية. ولكن لا يجب أن يفهم أننا ننكر الاختلافات بين المفهومين.

الوعي،سوى ليرمز في اعتقادنا إلى قوة التحليل اللوكاتشي، لأن هذا الإمكان وقد بقي موحيا بتردد نظري واضح ومؤكد، ظل لصيقا مع ذلك، بالسؤال الفلسفي الذي اشتغل باستمرار كمعيار نقدي لبعض فروضه النظرية ومعتقداته السياسية.

علاقة «وعي الطبقة» «بالوعي الممكن» في المشروع اللوكاتشي، تبين بالملموس طبيعة الصراع المرير بين السياسي والفلسفي داخل النظرية. ولم يكن تسليم لوكاتش بصعوبة القضاء على الاستلاب، سوى ليعبر عن محاولة نظرية نقدية من أجل الانفلات من أسر السياسة وتناولها السطحي لظاهرة الاستلاب وغيرها من الظواهر في مجتمع الحداثة.

فهل يمكن القول إذن، أنه: يستحيل تدمير الاستلاب في شموليته(525) وأن الاستلاب بطبيعته: «لا يوجد في الواقع، وإنما فقط في الدائرة الوحيدة للفكر كتجريد»(526) كما يقول آدام شاف، ونخلص من ذلك بالنتيجة، إلى اعتبار تجاوز الاستلاب أمرا مرتهنا بأفق التحرير الاجتماعي والتاريخي للإنسان وبدرجة تحققه، وبالتالي التأكيد على أن الاستلاب كظاهرة سوسيولوجية، ظاهرة مزمنة في المجتمع الحديث، وحضورها في الحياة الاجتماعية حضور نسبي في ضوء التطور التاريخي بالتحديد.!؟

تعتبر المدرسة الألتوسيرية، كما هو معلوم، التيار الفكري الحديث الأكثر تشددا وجذرية في رفض الإشكالية الفلسفية للاستلاب، فمع ظهور Louis. Althusser، ليس فقط يمكن الحديث عن محاولة من أجل التشكيك في الأبعاد الفلسفية للنظرية، بل كذلك، التشكيك في الفلسفة نفسها.(527)

---

(525) Adam. Schaff, « L'aliénation en tant que problème social et philosophique » In <u>L'Homme et la société</u> n° 33 – 34 1974, p. 50.

(526) Ibid., p. 505.

(527)لكي لا نسقط في اختزال فكر ألتوسير، نشير إلى أننا لا نتحدث عن موقف ألتوسير، سوى من حيث هي مناقشات ضد التاريخانية التي يمثل لوكاتش احد مؤسسيها.

كشف ألتوسير وهو يتساءل عن[528]: «السبب الذي يدعو بعض الماركسيين إلى الاستعانة بها وصفه بالمفهوم الإيديولوجي وما قبل الماركسي للاستلاب في معالجة المشكلات التاريخية الملموسة»، عن كثير من المفارقات التي لم يسلم منها الفكر التاريخاني، غير أن ألتوسير تجاهل تماما كل النقاط القوية في التحليل التاريخاني للظواهر السوسيولوجية في مجتمع الحداثة، ومن ضمنها ظاهرة الاستلاب بالذات.

مفهوم الاستلاب بالنسبة لألتوسير وكل الألتوسيريين،ينتمي نظريا، إلى أبنية الإيديولوجيات السابقة وأنساق المثالية الهيجيلية. والفكر التاريخاني الذي ترتكز تحليلاته بشكل واسع النطاق الفكري، على هذا المفهوم، ينتهي بالضرورة إلى السقوط في أحضان[529] الانتروبولوجيا والنزعة الإنسانية النظرية، لأن هذا الفكر في نظر ألتوسير،من حيث يخوض في هذا: المفهوم الإيديولوجي(الاستلاب)،فهو يتجاهل بان ما يميز الماركسية على «تصورات العالم» الإيديولوجية يكمن في شكل العلمية Scientificité [بمعنى] هذه «القطيعة» بين الأديان أو الإيديولوجيات السابقة والماركسية التي هي علم[530].

والتاريخانية، كما يسجل ذلك ألتوسير أيضا، نتيجة لعدم أخذها بعين الاعتبار للانفصال القائم بين المفاهيم العلمية والمفاهيم الإيديولوجية: «تختزل وتماثل بين التاريخ الخاص بالعلم وتاريخ الايدولوجيا العضوية والتاريخ السياسي الاقتصادي»[531]. وهي من حيث تتجاهل بأننا: «لا نحصل على العلم بإسقاط الايدولوجيا»[532]، تنساق بالنتيجة أيضا إلى: «الخلط بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي»[533] بمعنى أنها تنساق إلى: «معالجة العلاقات الإنتاجية كعلاقات إنسانية

---

(528) L. Althusser, Pour Marx, op cit ,p. 246.
(529) L. Althusser, Pour Marx, p. 246.
(530) L. Althusser, Lire le capital, TI, op cit, p. 166.
(531) Ibid. ,p. 170.
(532) Ibid. ,p. 196.
(533) Ibid. ,p. 170.

بسيطة.»[534]، وذلك ما يؤدي إلى تحول التاريخ بالضبط إلى: «طبيعة إنسانية تبقى هي الذات الحقيقية للتاريخ الذي يحولها.»[535]، وتكون النهاية الحتمية لذلك هي: «تحويل الكلية الماركسية إلى متغير للكلية الهيجيلية.»[536].

في الواقع، لا يسعفنا التمييز الألتوسيري الصارم بين الإيديولوجي والعلمي، في فهم بعض المتناقضات الاجتماعية والمعرفية التي يستحيل اختزال حركتها الجدلية التاريخية في مفهومه الخاص للقطيعة النظرية. وهكذا يتوقف هذا التمييز عن إدراك أشكال الصراع التاريخي الطويل الأمد، والمستمر بين الإيديولوجي والعلمي.

كشف ألتوسير حقا، عن بعض الأخطاء النظرية في التاريخانية، ولكنه لم يتوقف إطلاقا عند عناصر القوة في هذا الفكر. وحين نراه يفهم النزعة الإنسانية/ التاريخانية باللجوء إلى: «الخلط... بين المواقف السياسية والمواقف النظرية عند ماركس، من خلال مسار تكوين فكره»[537]، فإننا نراه يتبنى، بل ينتهي إلى موقف وضعي محض، إن لم يكن قد انتهى إلى موقف محافظ من الفلسفة وعلاقاتها النقدية بالنظرية نفسها. وحين يقول ألتوسير بأن الفكر التاريخاني يكتفي فقط[538] بمناداة الوعي والإرادة عند الإنسان بشكل حصري، في سبيل تحقيق التغيير الاجتماعي، فهذا يمثل قلبا واضحا لنظام المفاهيم التي تسند الأطروحات التاريخانية بشكل عام، والتحليل اللوكاتشي بشكل خاص.

كانت محاولة إقصاء الإشكالية الفلسفية للاستلاب، كافية بأن تجعل ألتوسير مترددا أو منزعجا فيما يخص الفصل المخصص في كتاب «رأس المال» للحديث عن فيتيشية البضاعة، لأن إلغاء الإشكالية الأولى كايدولوجيا متجاوزة، يستدعي بالضرورة، موقفا سلبيا من الإشكالية الثانية التي كانت تعكس بوضوح تطور

(534) Ibid., p. 178.
(535) Lire le capital, TI, p. 179.
(536) Ibid., p. 174.
(537) L .Althusser, Pour Marx, p. 160.
(538) Lire le capital, p. 180.

الموقف الماركساني الاقتصادي من الاستلاب الهيجيلي. وان كان رفض الاستلاب ينطلق من وازع العلم، فما القول في الفيتيشية والتشيؤ، وكيف نستطيع أن نمارس نقد الإيديولوجيات الراهنة على أرضية الفروض النظرية، التي نفترض حقيقتها العلمية من خارج الأبنية الإيديولوجية التي ننوي نقدها؟

ثانيا- نظرية الاستلاب: الاكراهات الابستمولوجية

كانت مشكلة الاستلاب في واقع الأمر، معضلة الابستملوجيا الماركسية في كليتها، ولم تكن المحاولة الألتوسيرية سوى لتزيد في تعقيد هذه المعضلة، بحيث أنها تعكس في نهاية المطاف، فشلها في حل مفارقات نظرية الاستلاب بطريقة ملموسة، بمعنى أن الموقف السلبي من هذه النظرية، يحمل في ذاته نتيجته الحتمية، وهي بالضبط، تذويب الواقع الاجتماعي في مفهوم متصلب للجدل العلمي.

ولعل Henri. Lefebvre على حق حين يتحدث عن: «المأساة الجدلية للاستلاب»[539]، لأنه من الصعب على الموقف المدافع عن الاستلاب، أن ينفلت من المفارقات فيما يتعلق بالجدل، من جهة، ولأن الموقف المدافع عن الجدل كمفهوم علمي متصلب، يبتعد كثيرا عن إدراك جانب هام في الوعي والمعرفة الاجتماعيين. وتلك أحد أوجه هذه المعضلة الابستمولوجية الحادة.

لعل المفارقة الكبرى في الأطروحة المناهضة لنظرية الاستلاب، كانت بسبب إعراضها عن معالجة بعض الظواهر وبعض الأشكال الجديدة للايدولوجيا. فانسحاب الاستلاب بمفهومه الاقتصادي اليوم، لا يعني بتاتا انسحاب قاعدته الاجتماعية والثقافية، بل على العكس من ذلك توطيدها بطريقة معقلنة وأكثر تعقيدا وغموضا. فالعقلنة كما يبين التحليل اللوكاتشي ذلك، مفهوم شمولي (ولا يقتصر على بنية تاريخية دون أخرى، ولذلك فان نفي الاستلاب يؤدي إلى تفسير خاطئ لتأثيرات العقلنة على المعرفة المستلبة.

---

(539) Henri. Lefebvre, Critique de la vie quotidienne, éd l'Arche Paris 1961 , p. 111.

ويمكن القول إن النضال ضد: «الاستلاب السياسي»[540] اليوم، بما يحمله هذا الاستلاب من دلالات: «التصنيع الثقافي والمؤسساتي»[541] لوعي الكائن الاجتماعي الحديث، وما يرمز إليه من قيم وشعارات سياسية متقدمة، مخادعة ووهمية، ليس فقط يؤكد مصداقية جانب هام من التحليل اللوكاتشي للتشيؤ، وإنما أيضا، يمكن اعتباره: «إحدى الأشكال الأكثر حداثة في النضال ضد الاستلاب الاجتماعي.»[542] ، الذي ما زال حاضرا باستمرار وعنف، والذي تنبأ هذا التحليل ببعض ملامحه الراهنة.

لعل المواقف الأنطولوجية التي عبر عنها لوكاتش في السنوات الأخيرة من حياته الفكرية، ترمز بوضوح إلى تمكنه من تصحيح بعض أخطائه النظرية القديمة في مرحلة الشباب، تلك التي تكمن خاصة في الموقف من الجدل الطبيعي، وفي تغييب مقولة العمل كسند ضروري في تحليل الظواهر الإيديولوجية[543].

لا تعني الانطولوجيا في المنظور اللوكاتشي، الاستعانة بأفضية الميتافيزيقا من أجل حل بعض المعضلات التي تؤول إليها النظرية، وإنما أساسا تحيين السؤال الفلسفي الذي يبيح: «ممارسة نقد أنطولوجي لبعض الفرضيات أو النظريات العلمية، بتبيان تناقضها مع البنية الحقيقية للواقع.»[544]

وهذا النقد الذي يقترحه لوكاتش هنا على أرضية الانطولوجيا، سيحاول تجاوز الصيغة الميتودولوجية المحضة التي آل إليها النقد التاريخاني السابق للاستلاب، بمعنى تجاوز التردد بين صيغة الإمكان وصيغة التحقق في بنية الوعي من جهة، وتجاوز حالة انكماش أو انحباس الكلية التاريخية في دائرة المجتمع وسعيها نحو

(540) Josef. Gabel, Sociologie de l'aliénation, P. U. F, Paris 1970 ; p. 25.
(541) La dialectique de la raison, pp. 129 – 176.
(542) Alain Touraine, « L'aliénation bureaucratique », In Arguments, N° 17, 1960, p. 27.
(543) G. Lukacs, Postface de 1967, p. 393.
(544) Lukacs ; Entretient, W. Abendroth, H. Holz L. kofler, trad., M Olivier, Maspero, Paris 1969. P. 20.

البحث عن اتجاه التاريخ، في الوقت الذي تغافلت فيه عن تحديد القاعدة المادية لهذا الاتجاه من جهة أخرى. ولم يكن من باب المفاجأة إطلاقا أن يظهر مفهوم العمل في قلب الانطولوجيا اللوكاتشية، وسيسمح لها هذا المفهوم - هذه المرة - بنقد الاستلاب الاجتماعي، انطلاقا من أرضيته المادية الملموسة، بمعنى معالجة أشكال الصيرورة التاريخية، ليس فقط في جدليتها ذات الصبغة الاجتماعية، وإنما أساسا من منطلق أن: «الإنسان ينتمي في آن واحد... إلى الطبيعة والمجتمع.»(545)، ويمكن اعتبار هذه النقطة الأخيرة، تحولا مهما في النقد اللوكاتشي للتشيؤ، لأنها تبيح له إدراك الكائن الاجتماعي في تاريخية ثلاثية الأبعاد، بمعنى(546) كطبيعة غير عضوية وطبيعة عضوية، ومجتمع في نفس الوقت.

وتكمن قيمة هذه التاريخية الثلاثية بالضبط، في كفاءتها الإجرائية على مساءلة مستويات الوعي الممكن في تجلياته وأوضاعه الاجتماعية البسيطة، من حيث تكون تمثلات معزولة ومفتقدة لعنصر التعدد والترابط، وفي اعتبارها المجتمع مجموعة من تكوينات مركبة، من اللازم دراسة ظواهرها انطلاقا من: «أشكال التمثلات الأولية وفحص الشروط التي يمكن أن تصير فيها أكثر فأكثر تعقيدا»(547). ويبدو أن الانطولوجيا اللوكاتشية من زاوية النظر هذه، ترفض، دون أدنى شك، فكرة الاستمرارية وفكرة الغائية اللتان تمثلان أساس فلسفة التاريخ التقليدية، وذلك في الواقع، يعكس تحولا هاما في مفهوم الكلية التاريخية نفسه.

ففكرة التضايف corrélation التي يؤكد لوكاتش على ضرورتها، بين مستويات التاريخية historicité الانطولوجية، كخطوة أولى من خطوات الإجابة عن(548) الأسئلة الانطولوجية الحقيقية المتعلقة بالكائن الاجتماعي وبنيته المركبة، لا يمكنها الآن أن تستسيغ مفهوم الكلية التاريخية كوحدة مغلقة أو نهائية وغائية، وإنما هي

(545) Lukacs, « Prolégomènes à l'ontologie de l'Etre social » In la Pensée, n° 20 -, 1979, p. 44.
(546) G. Lukacs, Entretien, p. 15.
(547) Ibid., p. 13.
(548) Prolégomènes, p. 40.

مقبولة فقط من حيث تعني ـ: «وحدة الوحدة واللاوحدة»[549]، بمعنى كوحدة أنطولوجية تستشكل بشكل استراتيجي سؤالا عميقا وهو الآتي : لماذا [550] تمشي الأشكال المختلفة للكائن دائما، الواحدة أمام الأخرى في اتجاه معروف على المستوى الاقتصادي والاجتماعي[551]، دون أن تتقدم فيما يتعلق بتحققها كحدث حتمي وغائي ؟[552]

وحدة الوحدة واللا-وحدة، في هذا المنظور، ترتهن بالسؤال الأنطولوجي لغائية التاريخ وحركته الديناميكية من حيث هو-[553] مجموعة من الاختيارات التي من خلالها يضع الناس، ككائنات اجتماعية، أجوبتهم، (وبالتالي) يريدون الحصول على موقع في هذه الغائية التي تمثل بدورها، مجموعة من الأوضاع الغائية اللانهائية، الساعية إلى هدف لا يمكن أن يكون، في جميع الأحوال، حتميا.

هكذا إذن، تحصل فكرة التاريخية على بعدها الأنطولوجي الواسع، وتصبح بالتالي، سيرورة حاملة لمجموعة من الإمكانيات اللامتناهية في المعرفة والعمل في نفس الوقت؛ ولوكاتش يرفض هنا الفلسفة التي تقف عند حدود نظرية المعرفة، لأنها في اعتقاده، تخلق نوعا من الخلط بين المقولات والمفاهيم التي تؤسس مستويات الكينونة الاجتماعية في تاريخيتها اللانهائية. ومن هنا فان: «فكرة التاريخية الملموسة والكونية لمقولات كل كائن، وحدها يمكن أن تبين لنا الطريق التي تقود إلى نمط من التحليل الصحيح الموحد والمختلف، بطريقة صارمة في نفس الوقت، من وجهة النظر التاريخية. »[554]

---

(549) Entretiens, p. 59.
(550) Ibid., p. 12.
(551) G. Lukacs, cité par André Tosel, In « Le courage de l'intempestif et l'ontologie de l'Etre social de Lukacs », in La Pensée, N 248, 1985, p. 116.
(552) Ibid., p. 116.
(553) Ibid., p. 59 - 61.
(554) Prolégomènes, p: 42.

ومفهوم العمل في «التاريخية الملموسة» للكائن الاجتماعي[555] يمثل الطفرة الكيفية التي ينطلق منها هذا الكائن، والتي ترده كل مرة إلى داخل الطبيعة. وتكمن وظيفة الانطولوجيا بالضبط، في ربط العلاقات المركبة بين الكائن الاجتماعي وعمله، في حقل الممارسة الاجتماعية اليومية. فالعمل، يقول لوكاتش: «يدخل... في الكائن (ذلك) التضايف المزدوج والموحد بين الغائية والسببية؛ [ولكن] مثل هذه التمايزات، ليست بحق مطابقة للوجود، سوى في العمل وفي نتائجه الاجتماعية وفي الممارسة الاجتماعية»[556].

للتصور الأنطولوجي اللوكاتشي، كما تقول Vittoria. Franco معنى مزدوج، فهو يعلن من جهة القطع مع التأويلات الغائية الحتمية والميكانيكية عند ماركس، ويعلن من جهة أخرى اكتشافا فلسفيا يتعلق بالانتقال من المستوى المعرفي المنطقي، إلى المستوى التاريخي الأنطولوجي[557].

تعبر الانطولوجيا عن وعي الظواهر والأشكال الجديدة في بنية المجتمعات المعاصرة، وتطالبنا بضرورة القيام بمسح سوسيولوجي شامل، بمعنى ضرورة القيام بدراسة شمولية للاستلاب على المستوى الراهن[558] ،اعتبارا للتحولات التي خضعت لها هذه المسألة[559] من جهة، واعتبارا لانتقال التشيؤ من شكله القديم، كاستلاب لطبقة في حد ذاتها، إلى شكله ما بعد الحداثي، كاستلاب للكائن الاجتماعي في يوميته الخاصة وفرديته الخالصة[560].

كان جدل الوحدة واللا وحدة، كما طوره لوكاتش الناضج، إشارة واضحة إلى

---

(555) Tosel, p. 110.

(556) Prolégomènes, p. 45.

(557) Vittoria Franco, « Lukacs, L'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme », In colloque Goethe institut, op cit, p. 132.

(558) Entretiens, p. 46.

(559) Ibid., p. 43.

(560)" إن التفكير الأنطولوجي في الكائن الاجتماعي، يعتبر مستحيلا، إذا لم يبحث عن المقدمات في الوقائع الأكثر بساطة في الحياة اليومية للفرد." : Prolégomènes, p. 40.

سقوط الهوياتية المطلقة، وبالتالي سقوط جدل الذات الموضوع الموحد، ولم يكن ذلك بعيدا عن إعلان سقوط النبوات السياسية لفلسفة التاريخ التقليدية.

الفصل السابع: اليوتوبيا من منظور أنطولوجي

أولا- اليوتوبيا كفاعل أنطولوجي

كانت الثنائية الفلسفية: يوتوبيا/ كمون، كما سبق أن رأينا، تعبر عن طبيعة المنهج التاريخي البلوخي، من حيث هو سؤال يوتوبي مفتوح، ومن حيث هو سلب جدلي لكافة أشكال الاستلاب والايدولوجيا، ولكن هذا السؤال لن يستكشف أبعاده الجذرية وطاقاته الخلاقة والكامنة فيه، ولن يكون سلبا جدليا فعليا،سوى في اللحظة التي سيتحول فيها إلى تحليل أنطولوجي.

تمثل اليوتوبيا في كتاب «مبدأ الرجاء» وعي اللاتحقق الذي يخترق الزمان التاريخي، ويعيد تأسيس هذا الزمان بطريقة جدلية، حيث يتقابل في سياق تركيبي، الماضي والحاضر والمستقبل في قلب الممارسة الاجتماعية، كما أن الفائض اليوتوبي في هذه الممارسة، يمثل العنصر المعرفي الأفقي الذي يخلصها كوعي تاريخي، من آنيتها، ومما يسميه بلوخ: «ظلمة لحظتها المعيشة».

حاول ارنست بلوخ في «مبدأ الرجاء» أن يعيد قراءة وتركيب تاريخ البنيات الفوقية، في ضوء الصراع المعرفي بين يوتوبيا وإيديولوجيا. ومن خلال إعادة إدماج المعرفة اليوتوبية في تاريخ التطور الإيديولوجي والعلمي في نفس الوقت، وانتهى بذلك إلى الكشف عن إمكانيات التغيير الاجتماعي التي تعتبر المعرفة اليوتوبية، خزانها الذي لا ينضب، والذي لم يفتأ تاريخيا يعلن قدوم المستقبل، مناهضا الفكر الايديلوجي.

ليست المعرفة اليوتوبية، من حيث رفضها لأنماط الماهيات المعقلنة للفكر العلمي، ومن حيث رفضها للماهيات المخادعة التي يختلقها الفكر الإيديولوجي، في صيغة صورية ومغلقة، موقفا انطولوجيا بسيطا، مادامت في رفضها هذا تعمل على بناء

ماهيات مغايرة وملموسة جديرة بتطلعات الإنسان الواقعية والمستقبلية؛ ولكن هذه المعرفة في الواقع، لن تكون موقفا انطولوجيا بالمعنى البلوخي للكلمة، سوى حين ستتحول من موقف فلسفي تاريخي، إلى موقف انطولوجي/ اجتماعي، أو بعبارة أخرى، منذ اللحظة التي يصبح فيها الجدل المادي التاريخي من حيث هو نسق، جدلا أنطولوجيا مفتوحا للصيرورة والتقدم.

ليست الانطولوجيا البلوخية في حقيقتها ميتافيزيقا، بمعنى ذلك البحث عن الماهيات الأولى، بطريقة تجريدية لو ترنسندنتالية، وإنما على العكس من ذلك تماما، النقيض الجذري للميتافيزيقا أو لما يسمى الانطولوجيات التقليدية التي كانت الفكرة الهيجيلية، تتويجها الفلسفي الأرقى.

فما انفكت اليوتوبيا البلوخية، كمعرفة تاريخية، تقوم بتدمير النسق وتسير في اتجاه المستقبل، ولكن ذلك لا يستلزم فقط، تحرير الفائض المعرفي اليوتوبي وإرجاعه إلى حركة التاريخ، بل أيضا مشروعا انطولوجيا يستوعب هذا الفائض. فالمعرفة اليوتوبية، علاوة على كونها معرفة نقدية لأشكال المعارف والخطابات السائدة، تسعى الآن إلى تأسيس مقولاتها الخاصة. ولذا فان المشروع الأنطولوجي وحده يمنح إمكانية تأسيس مماثل، لأنه لا يكتفي فقط باستقبال واستيعاب المعرفة اليوتوبية، ليفترض فيها توجهها الحتمي والميكانيكي نحو المستقبل، وإنما أيضا، سيقوم الآن بنقد جذري للموروث المقولاتي الذي لم تتمكن هذه المعرفة في التاريخ من التخلص بطريقة حاسمة ونهائية من مخادعاته الإيديولوجية ومن ماهياته المستلبة. وفي ضوء هذا التحليل، فالانطولوجيا بهذا المعنى مسؤولة عن تخليص اليوتوبيا من كل أشكال الاستلاب التي تخترقها على صعيد الممارسة التاريخية.

تتعلق الإشكالية الانطولوجية، كما يتصورها بلوخ في المقام الأول، بإعادة بناء المقولات اليوتوبية الجدلية، ولكن ذلك مالا يتأتى انجازه سوى في منظور مزدوج: بمعنى من جهة أولى، نقد الانطولوجيات القديمة التي أبعدت الماهية عن حقل

الممارسة الاجتماعية الملموسة، وزجت بها في أبنية التجريد الخارجة عن البنية الحقيقية للعالم، ولم تستطع، نتيجة لذلك، اكتشاف عنصر الكمون في المادة الطبيعية، ومن جهة ثانية، نقد التصورات الماركسية والوضعية والوجودية، التي إما أنها تلغي نهائيا أو أنها لا تعترف إطلاقا بضرورة البحث عن شيء اسمه الماهية، ولا تميز بين مستوى التجريد ومستوى الإمكان الملموس، فتختزل طموحات الإنسان في أبنيتها الصورية المعقلنة وأجهزتها المفاهيمية الميكانيكية، وإما أنها حتى في الحالة التي تؤسس فيها موقفا أنطولوجيا، فهي تقوم بتذويبه في أفضية اليأس والضياع الأزلي، فتنفي من هنا بالضبط، الأمل والكمون الخلاق في حياة الكائن الاجتماعي، ولا تتردد في نهاية المطاف، من تحويل السؤال الأنطولوجي إلى «أنطولوجيا العجز».

والتأسيس الأنطولوجي للمقولات، يمثل في الواقع، لحظة ديناميكية داخل المشروع البلوخي، لأنه يعبر بوضوح، عن تحول المعرفة اليوتوبية من موقف تاريخي محض، إلى موقف انطولوجي من التاريخ نفسه، بمعنى تلك اللحظة التي تنتقل فيها اليوتوبيا، من المرحلة التي تكون فيها نقدا تاريخيا للإيديولوجيات القائمة، إلى المرحلة التي تصبح فيها نقدا لذاتها وتاريخيتها الخاصة من جهة، وللايدولوجيا من جهة أخرى. فإعادة تأسيس المقولات على أرضية الانطولوجيا بالتحديد، ليس فقط اختيارا تقتضيه النظرية، وإنما نقدا تأسيسيا مزدوجا: نقد للمقولات الإيديولوجية البورجوازية، ونقد مماثل وفي نفس الوقت، للمقولات التي تحضن «اليوتوبيا الملموسة»، وبلوخ يعني بها في نظرنا، ما يمكن أن نسميه: «الإيديولوجية الماركسية».

يقول بلوخ: «أن نحاول استخراج، لا الإيديولوجيات من المقولات(فحسب)، وإنما (أيضا) مقولات بدون إيديولوجيا... فهذا يمثل مجهودا، غير مضمون الإمكان في كل الأحوال، ولكنه مجهود من اللازم انجازه منذ ماركس، نظرا للريبة الإيديولوجية التي تضغط على الحقل ألمقولاتي كله، ونظرا للوظيفة اليوتوبية التي

تسكن البنية الفوقية الإيديولوجية.»[561]. وتلك هي الوظيفة الإستراتيجية للانطولوجيا كما تصورها وحللها بلوخ.

وحده السؤال الأنطولوجي يسمح حصريا، بطرح هذه القضية بحمولتها النظرية القوية. وعملية استخراج الايدولوجيا نهائيا من المقولات أمر مستعصي نهائيا في ضوء الانعكاسات التاريخية المباشرة لهذه الأخيرة على بنية المعرفة. فالثقل الإيديولوجي يظل صاحب وزن على بنية المقولات في كل الأزمنة التاريخية، وأمر تغييرها، لا يتعلق فقط بتحويل أشكالها الخارجية، وإنما أيضا إخضاعها لنقد انطولوجي شمولي، يتوخى القيام بمسح كامل لمضامينها العميقة والأكثر صورية وأزلية: «لأن أشكال الوجود ألمقولاتي هي دائما لا منتهية... وقضيتها... داخلة في مسيرة العالم وما زالت معلقة en suspensوفي وضع ترقب.»[562]

ينفي بلوخ بشكل كامل أن تكون المقولات مجرد هندسة نظرية لأنساق المعارف لدى مجموعة من الشرائح الاجتماعية السائدة. ويبقى أن الموروث المقولاتي من زاوية النظر هذه، له دلالة معرفية خاصة على المستوى الأنطولوجي، لأنه يرمز بوضوح إلى طبيعة التعقيدات التي تعرفها المستويات «الابستمولوجية» واندماجها بين بعضها البعض في أزمنتها وأمكنتها التاريخية الحاضرة، الشيء الذي يبين على أن تغيير المحمولات نفسها أمر يظل سؤالا انطولوجيا مفتوحا. وبالنتيجة فان المقولات محمولات أنطولوجية، لا فقط منظورات معرفية.

المقولات، على حد تعبير بلوخ: «تتقدم في المقام الأول إلى الفكر،في صيغة العلاقات المفاهيمية الأكثر كونية والأكثر إمكانا، وهي بهذه الصورة، تعكس أنماط وأشكال الموجود – هناك الأكثر عمومية، الممكنة لأشياء تتحرك.»[563] وهذا ما

(561)E. Bloch, Question, catégories de l'élaboration, Praxis (Experimentum mundi), trad., G. Raulet, Payot ; Paris 1981, p. 25 (souligné par Bloch)

هنا فصاعدا، سنرمز لهذا الكتاب بـ - من(E. M)

(562) Bloch , E. M ; p. 60.

(563) Ibid. ,p. 68.

يشكل ماهيتها الانطولوجية الحقيقية: «من حيث أنها إرادات قول des vouloirs dire» [564]، وهي ليست إطلاقا: «قابلة للتحديد على مستوى الوقائع كنهائية ومغلقة سلفا على ذاتها.» [565]

فالمقولات معرفة تاريخية منحوتة على مقاس المجتمعات التي تنتجها في التاريخ، وتظل من هنا، قضية لا يمكن عزلها عن السيرورة العامة للأشياء غير المكتملة. وأي زج بهذه المقولات في نسق متعال على التاريخ، مدعيا الاكتمال والنضج النهائيين، سيؤدي بنا في نهاية المطاف إلى السقوط في نزعة فلسفية مغرقة في الميكانيكية الفجة، مما سيترتب عنه بالنتيجة أن المقولات ستبقى مثقلة بالإرث الإيديولوجي المقولاتي السابق، وعاجزة على أن تتحول بالضبط، إلى سؤال أنطولوجي نقدي.

ما زالت الماركسية، يقول بلوخ: «تتضمن بقايا من المقولات الإيديولوجية: في تقويمها لمبدأ الحصيلة في بعدها الاقتصادي... وفي هذه الغائية المنزوعة التي تأتيها من المادية الميكانيكية المحضة.» [566]

وهذا السقوط النظري في الغائية، يعود في المنظور البلوخي، إلى الخلط الذي يلحق المقولات المؤسسة للوجود الإنساني، بمعنى غياب تمييز قاطع، بين مستوياتها المنطقية والتاريخية والانطولوجية. ويبقى هذا التمييز من زاوية النظر هذه، يمثل الخطوة الأولى التي تحرر النظرية من مغالطات النزعة الميكانيكية، والطريق الوحيد الذي يقودنا إلى إدراك الاختلاف بين السيرورة والغائية من جهة، وبين الكمون والضرورة من جهة أخرى، وبالتالي إلى استخراج المقومات الانطولوجية للكمون، من داخل المقولات بالضبط، في صيغته السيرورية اللانهائية.

تقتضي إعادة بناء المقولات، كما يبدو ذلك واضحا على المستوى الاستراتيجي، رد الاعتبار لمقولة الكمون الأنطولوجي، وتخليصها من آثار التشويش الذي لحق

(564) Ibid. ,p. 71.
(565) E. M ; p. 70.
(566) Ibid, p. 69.

بمضامينها في الفلسفة والتاريخ[567] ،ذلك الذي جعل منها بامتياز المقولة الأكثر فقرا في التحليل الفلسفي إلى اليوم.[568]

فمقولة الممكن، ضدا على التصورات الميكانيكية للمعرفة، وحدها بالنسبة لبلوخ، تخفي بداخلها التطلعات الحقيقية للموجود – هناك. وهذه التصورات الميكانيكية تتجاهل أولا...التمايز القائم على المستوى الأنطولوجي[569] بين الموجود في ذاته ووجوده الآخر، كعالم ممتلئ بغيرية لانهائية le monde rempli à l'infini d'altérité ، وهي تتجاهل ثانيا، وبالضرورة، أن: «المنطقي والمادي لا يرتبطان الواحد بالآخر بعلاقة مماثلة بسيطة analogie أو بعلاقة تناظرية تافهة correspondance، [وإنما] الأمر يتعلق بشكل من التطابق الذي يلزم تحويله، ومعالجته والتفكير فيه.»[570]

إن إنكار الغيرية في الفلسفة، كما يبدو واضحا هنا، يعتبر بالنسبة لبلوخ، إسقاطا مباشرا للانطولوجيا نفسها التي تعتبر الأساس الذي يقوم عليه النظام المقولاتي بالكامل، من حيث أن هذا النظام حقل معرفي مفتوح، تتدفق منه كل أشكال الاختلاف والغيرية بين مستويات مختلفة من الوجود. وبلوخ يحذر من كل موقف فلسفي يتصور هذا النظام المقولاتي بالكامل معرفة محضة.فهذا التصور في تقديره، قد يجعل المقولات ، تبقى حبيسة المعطى والمباشر، فتذوب بالتالي نهائيا في الزمن التاريخي المعيش، مكتفية بالبحث عن تماثلاتها الممكنة مع واقعها القريب[571]. وهذا ما يعنى لزوما، استقرارها النهائي داخل النسق، وبالتالي انقيادها أيضا، إلى المزج بين

(567) بالنسبة لبلوخ، لا يمكن أن نستثني في هذا السياق سوى أرسطو و لايبنتز. P. E, TI ; p. 294 et p. 284.

(568) إن الممكن، يقول بلوخ: " سواء ما تعلق منه بالممكن الصوري للمنطق أو بموضوعيته على مستوى الوقائع، يعتبر، بشكل غير عادل،المفهوم الذي لم تتم العناية أبدا بمعالجته، من بين أشكال الحكم،و الترابطات بين الأحكام والنتائج والاستنتاجات" :. E. M, pp. 41 – 42.

(569) Ibid., p. 72.

(570) E. M, p. 62.

(571)من اللازم أن نسجل في هذه النقطة، التقارب الموجود بين الموقف اللوكاتشي والموقف البلوخي، فيما يتعلق بالرفض الأنطولوجي لنظرية المعرفة.

ماهيتها السطحية، كموجود في ذاته، وماهيتها البعيدة، غير الغائية والغيرية، كموجود – هناك.

والمقولات، في ماهيتها الحقيقية، كما يقول بلوخ: «ليست فقط أنماطا أبعادية dimensionnels وموضوعية للموجود هناك، وإنما قيمتها بالضبط، في كونها أيضا، أشكال من تجليات الموجود – هناك»[572]. وكل بناء أنطولوجي للمقولات، يستدعي في المقام الأول، حضور إمكانية – التحويل الجوهري للوجود، من داخل الأنماط والأشكال المقولاتية للموجود – هناك.[573]

ثانيا- من مفهوم الصيرورة إلى مفهوم النزوع : اليوتوبيا وتحرير المقولات

يقوم البناء الأنطولوجي للمقولات في المنظور البلوخي، على عمليتي التدوير Rotation، والترقية Elévation وهاتين العمليتين، تمثلان السبيل الوحيد الذي يسمح[574] بتحرير هذه المقولات من الايدولوجيا، وبالتالي،القطع مع المفهوم الإيديولوجي للنسق.

يرمز «التدوير» هنا إلى عملية اقتلاع المقولات من لحظتها المعيشة والقريبة، بمعنى تخليصها من هيمنة المعطى المباشر[575]. و«الترقية» هو العملية التي تسمح من جهتها بتحقيق هذا التجاوز، من خلال تحرير عنصر الإمكانية من داخلها، وجعلها قابلة للملاحظة والسؤال في أفق مستقبلي.

فالمنطوق المقولاتي الحقيقي بالنسبة لبلوخ،لا يعنى بالانفعالات المباشرة، أو بردود الفعل البسيطة للمقولات خلال لحظة المعرفة، وإنما يعنى استراتيجيا، بأنماط من القول غير المعبر عنه في الواقع العملي. انه أشكال من المعارف الذاتية غير المشبعة

(572) E. M ,pp. 148 – 149.
(573) E. M , pp. 64 - 65.
(574) Ibid. ,p. 26.
(575) Ibid. ,p. 14.

الساعية إلى التحرر. ولذا فان وظيفة الدوران والتسامي تكمن بالضبط، في إيقاظ هذه المعرفة غير المشبعة وإعلائها إلى مرتبة الصيرورة.

وإذ يلح بلوخ على ضرورة التمييز بين لحظة الإشباع واللا-إشباع في المعرفة، إنما المقصود من ذلك، التنبيه إلى مخاطر الاستلاب المقولاتي للمعرفة، فالاستلاب، لا ينحصر فقط في نفي الوحدة الجدلية والواقعية بين ذات وموضوع المعرفة على الطريقة المثالية المحضة، إنما يعني أيضا وبقوة، تذويب الصيرورة الانطولوجية للمقولات داخل النسق، بمعنى نفي الاختلاف بين الكمون والتحقق في الوحدة، واختزال هذه الصيرورة نفسها في تتابعية تاريخية، ميكانيكية ومغلقة[576].

ينتقد بلوخ في هذا السياق وبشكل واضح، مجموعة من المقولات التي تؤطر، على المستوى الجدلي التاريخي، مفهوم التقدم بمعناه الماركسي، ذلك الذي يؤول في نهاية الأمر، إلى تذويب الدلالات الانطولوجية في بناء العلم، ويحاول من هنا أيضا، تأسيس أنطولوجيا مقولات وجود إنساني غير مشيئ، وبالتالي تجاوز الأطروحات التقليدية التي تؤسس فكرة الجدلية التاريخية.

تؤكد الانطولوجيا في هذه النقطة، على أن[577] التتابع والاستمرارية المألوفان في الأنماط الزمنية، من اللازم فحصها مجددا في ضوء تاريخية تمظهرهما، ولا يجب أن يدركا بناء على النظام الزمني البسيط لماض - حاضر ومستقبل.

لا يدرك النظام الزماني، كما رأينا منذ كتاب «روح اليوتوبيا» ، انطلاقا من حينيته المحضة، بمعنى انطلاقا من الآن الخالص الذي يسمح لنا بوضع حدود زمنية دقيقة، بين مستويات الزمن التاريخي في الماضي والحاضر والمستقبل، بل هو يدرك أصلا، انطلاقا من حركة زمنية ثلاثية وضاغطة على اللحظة الراهنة، بمعنى انطلاقا من الآن

---

(576) يقول بلوخ: " ما الفائدة من الحديث عن صيرورة الجدل، إذا كان المقصود من ذلك، معالجة التاريخ كتتابع ثابت، أو " ككليات مغلقة". إن موقفا مماثلا، لمن شأنه أن يمثل بالنسبة للواقع خطر تضييق وإفقار.". P. E, TI, p. 239.

(577) E. M, p. 85.

الجامع لكافة مستويات الزمنية، وكماض غير مكتمل[578]. والترقية هي العملية التي تقوم أنطولوجيا، بتخليص اللحظة من هذا الضغط الزماني قصد تحويلها إلى زمنية سائلة ومندفعة نحو المستقبل. ولكن الزمنية المرغوب فيها، عبر عملية الترقية، ليست هي تلك الموجهة نحو: «أفق ترنسندنتالي»[579] هايدغري، من حيث يعني الأفق بحثا فينومينولوجيا عن تاريخية الوجود كموجود، بل الزمنية الموجهة أنطولوجيا، في أفق جدلي تاريخي، نحو الحقل السيروري الملموس للتغير[580]، بمعنى نحو التاريخ الواقعي للموجود – هناك. إن الأفق المقولاتي/ الجدلي التاريخي الذي يحلله بلوخ، غير الأفق الترنسندنتالي الذي يؤصله مارتن هايدغر.

في هذا السياق التحليلي بالذات، سندرك لماذا يشدد بلوخ،على أن جدلية الزمان والمكان في الواقع، ذات بعد أنطولوجي،لا فقط تاريخي.كما سنفهم كذلك على التو، بأن المقصود بالضبط، من عمليتي التدوير والترقية، هو بالأساس، إعادة النظر في الفكرة المدافعة عن الطابع التاريخي المحض لمقولات الكائن الاجتماعي. وهذه الفكرة، لا ينكرها بلوخ، بل على العكس من ذلك تماما، يدافع عنها بقوة، ولكنه يسعى، علاوة على ذلك، إلى إثارة الانتباه، إلى بعض المستويات المعقدة داخل المقولات، والتي يستحيل ضبطها وتمييزها بدقة، من خارج حقل الانطولوجيا.

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن المشروعية التاريخية للمقولات، في تقدير بلوخ، ليست كافية، لأنها استراتيجيا، في حاجة إلى مشروعية أنطولوجية. وهذا ما كان يحاول بلوخ تأصيله مفاهيميا: أنطولوجيا الكمون المقولاتي هي ما يبرر تاريخا نية اليوتوبيا وكمونها الصيروري في قلب التاريخ الوقائعي والمادي.

---

(578) إن الآن le maintenant يقول بلوخ: " لا يوجد إطلاقا في استمرارية مباشرة مع الحاضر، لأن هذا الأخير ليس حاضرا خالصا. وهذا يعني أيضا انه ليس واقعيا، حاضرا بذاته، ولذلك، فالحاضر ليس دلالة على الحضور.". E. M, p. 85.

(579) Martin Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op cit, p. 285 (Souligné par l'auteur).

(580) E. M, p. 99.

من الناحية التاريخية الخالصة، يلاحظ بلوخ، بأن الزمان والمكان، يمثلان عائقا فعليا في وجه المعرفة. فالزمان حركة لا متوقفة، ويصعب خلالها الإمساك بالحاضر في حضوريته الكاملة، والمكان بطبيعته: «مكان ملوث»[581] على حد تعبير بلوخ نفسه،لأنه معيش ومجسد في جميع حالات انكشافه، كمجموعة من الموضوعات التي لم تخضع بعد لعملية التوسط، وبالتالي فهو لم يخضع بعد لعمليتي التدوير والترقية.

والتصور الأنطولوجي، على العكس من ذلك تماما، يسعى نحو تحرير الزمان والمكان، من الغائية التاريخية التي لا تعدو أن تكون حلا معرفيا لهذه العوائق و الاكراهات. إن التصور الأنطولوجي يعني استراتيجيا، طرح السؤال عن إمكانية وجود أزمنة وأمكنة لا تنتهي حتما إلى أفضية مغلقة.[582]. وفي ابتكاره لسيناريوهات الضرورة والكمون، ومساطر الاحتمال والتحقق، تكمن أصالته وخصوصيته النظرية...

هل يمكن القول أن الانطولوجيا تحرر التاريخ من حيث هي حارسة لصيرورته وشاهدة عليها؟ فالموقف المعرفي الغائي من المكان، من زاوية النظر هذه، يؤول بالضرورة إلى[583] تغييب الضغط الصيروري للزمان، وبالتالي إلى تشييئ المعرفة والمماثلة بين الزمان والمكان. وهو يعكس بوضوح، نتيجة لذلك، عدم مراعاة الطابع المزدوج للمكان[584]، كبرانية extériorité ترمز إلى المتحقق والمكتمل في اللحظة القائمة، وكفعل براني extériorisation خالق لإمكانيات جديدة في الأفق، وبالتالي فان المكان يفقد مرونته التاريخية وسيولته الزمنية وسلاسته السيرورية، لتضيع نهائيا تلك الطاقات الزمنية الخلاقة التي تجعل منه بامتياز، مجالا تاريخيا حقيقيا للصيرورة والكمون.

---

(581) E. M ,p. 18.
(582) Ibid. ,p. 104.
(583) E. M ,p. 88.
(584) Ibid. ,p. 109.

يمثل الزمان، كما هو واضح، مكان السيرورة التاريخية، ولكنه كزمانية مستقبلية، يعتبر أولا وقبل كل شيء: «مكان الإمكانيات الواقعية في التاريخ، [بمعنى] ذلك المكان الذي لا ينبسط سوى في أفق نزوعي نحو كل انبساط في العالم»[585]. ولا يمكن لذلك، أن يكون مجرد مكان للتحقق والضرورة.

والموقف الذي ينتهي الى تشييئ الزمان والمكان، ينتهي حتما، وفي نفس الوقت، إلى إسقاط الاختلاف بين الضرورة والإمكان والسببية والغائية، واعتناق موقف إيديولوجي من الماضي والمستقبل، وبالتالي إلى عقلانية متصلبة[586]، تخلط بين عقل المعرفة والعقل الواقعي. فالموقف الذي يرى الزمان والمكان، من حيث أنها أفضية مغلقة، لا يسعه إلا أن يرى الواقع التاريخي، في تطابقه مع قوانين العقل والسببية، وهو يلغي الماضي كذلك، لأنه يوقف حركة الزمان[587] بقوانين الضرورة والسببية، ويوقف التاريخ نفسه، في مجموعة من القوانين الثابتة.

لا يمكن للتاريخ، في المنظور البلوخي، على العكس من ذلك، أن يكون تاريخا واقعيا حقيقيا سوى في سياقه المزدوج، من حيث هو نزوع Tendance من جهة، ومن حيث هو كمون Latence من جهة أخرى. ومفهوم النزوع الواحد في التاريخ، لا يمكن إلا أن يصطدم بفكرة التقدم بمعناها الواسع.

النزوع هو: «Avoir et non – avoir» امتلاك ولا امتلاك. وهو بالنتيجة، صيرورة الشيء الأصلي، عبر التجريب التاريخي لكليتها (كلية الصيرورة) [588]. والكمون يعني: «البنية التي يعبر داخلها النزوع عن الوجود القبلي الغريب لمساره و

---

(585) P. E , TI ,p. 298. Et E. M , p. 103.

(586) E. M, p. 12.

(587)جورج لوكاتش يتحفظ على هذه الزمانية البلوخية، لأنها في اعتقاده، قد تقود إلى الخلط، بين الزمان كمقولة أنطولوجية وكعنصر تاريخي يعكس عملية التقدم الاجتماعي، وهو يرفض لذلك فكرة "اللامعاصرة"la non – contemporanéité لأن: " ماهية الزمان تكمن في أنه يمر، وهو الحاضر، ولأن حالات المجتمعات الأكثر اختلافا والأكثر تناقضا، تستقي أهميتها بالضبط من راهنيتها" :

- Lukacs, Entretiens, p. 113.

(588)E. M, p. 141.

استباقيته(وضعه الاستباقي) [589] «anticipation»[590].

النزوع والكمون، يمثلان الأساس الأنطولوجي الذي يقترحه بلوخ، من أجل المساهمة في تأصيل نظرية ملموسة وواقعية للتاريخ، تستطيع تجنب أخطاء الرؤية الثابتة والمشيأة لسيرورة التقدم. وهو لذلك، يهدف إلى المساءلة الانطولوجية للتاريخ[591] من حيث هي نظام سيروري من المراحل التاريخية المختلفة والمتناقضة، وكدوائر des sphères من المعرفة غير المشبعة وغير المتحققة.

والسؤال الانطلوجي الذي يهدف إلى تفكيك العلاقات المعقدة بين المراحل التاريخية المتناقضة، والدوائر المعرفية غير المشبعة، لا يمكن أن يطرح سوى من حيث هو نزوع، بمعنى كصيرورة مستمرة، خاضعة للتجريب التاريخي من جهة، وككمون، بمعنى كوجود قبلي ومعرفة استباقية ومختبئة في حاضر «مظلم»، من جهة أخرى، وتلك بالضبط، هي وظيفة ما يسميه بلوخ بالمبدأ Le Principe.

المبدأ هو: «المقولة التي تبني بامتياز المسارات التي يجب إتباعها، المقولة المركزية للموجود الموحد الذي يجب تحقيقه... إنها مقولة قطاعية Sectorielle لا تتعلق بأي ميدان [ولكنها] تخترق كل الميادين الخاصة»[592].

مما لا شك فيه أن هذا التعريف البلوخي للمبدأ،موجه أيضا للقيام بتبيان هشاشة بعض المسلمات النظرية لمنهج الكلية التاريخية، وفي ذلك بالضبط، تكمن أهميته الخاصة، فيما يتعلق بمشكلة الاستلاب.

الجدل البلوخي جدل أنطولوجي، بمعنى أنه جدل المعرفة والمادة في نفس الوقت، ولكنه «كمبدأ»، لا يعني مجموعة من القوانين التاريخية والطبيعية الثابتة، وإنما مبدأ الممكن الصيروري في النزوع والكمون. فالكلية التاريخية، ليست جدلا حقيقيا، كما

---

(589) Anticipation .."استباق: "معرفة استباقية -
(590) Ibid. ,p. 141.
(591) E. M ,p. 171.
(592) Ibid. ,p. 173.

يقول بلوخ(593)، سوى بشرط ألا تدرك في أفق على المدى القصير، بمعنى شرط أن لا تدرك مضامينها على قاعدة النسق. والمبدأ البلوخي في سياقه الأنطولوجي،ليس غرضه البحث عن ماهية أولى يوكل إليها تأطير الكلية التاريخية كوحدة، بل أن هدفها تعرية وتفكيك التناقض داخل هذه الوحدة، عبر عمليتي النزوع والكمون كليهما؛ وبكلمة واحدة، فان «المبدأ» لا يسعى إلى البحث عن الموجود كموجود هنا نهائي، وإنما إلى البحث عن الموجود – هناك كغير موجود بعد: كموجود فقط على صعيد الإمكان في قلب عمليتي النزوع والكمون.

إن الانطولوجيا البلوخية كما يقول Braun: «ليست كما هو الحال في الفلسفة التقليدية فلسفة أولى، تطرح فوق الممارسة الإنسانية، وإنما هي فلسفة أخيرة، تضع نفسها في خدمة الممارسة الإنسانية.»(594)

ويمكن القول بأن مفهوم الماهية بمعناه التقليدي، في منظور انطولوجيا غير الموجود – بعد، يفقد كل مشروعيته الانطولوجية كشيء ما يقف وراء تأسيس العالم. فالماهية هنا لا ترمز إلى الأصول الأولى للمادة الطبيعية وللكون، وبالنتيجة، فان هذا لا يعدو أن يكون في نظر بلوخ، ميتافيزيقا تقليدية، تعيد إنتاج الأزلي بطريقة تأملية، وإنما الماهية تعني الصيرورة غير المتوقفة للوجود كغير موجود.

لا يكمن إمكان التحقق الواقعي عند بلوخ: «في أنطولوجيا جاهزة للوجود... إنما في الانطولوجيا التي يجب تأسيسها من جديد وباستمرار دون توقف،لوجود ما ليس بعد؛ أنطولوجيا تكتشف المستقبل من الماضي، وفي الطبيعة في كليتها.»(595)

يكتسي مفهوم المادة عند بلوخ، صبغة جد خاصة، ويتميز عن كافة الأطروحات الماركسية في هذا الصدد، كما أن تصوره الخاص لفكرة الجدل الطبيعي لا علاقة له

(593) Bloch, Eclaircissement sur Hegel, p. 471.
(594) E. Braun, « Possibilité et non, encore être: L'ontologie, traditionnelle et l'ontologie du non – encore être », In Hommages, op cit, p. 162.
(595) P. E , TI ,p. 286.

نهائيا بالمعنى الانجلزي(نسبة إلى انجلز) للمسألة.

يقول بلوخ: «إذا كان هناك جدل ما للطبيعة، فإنما هو أيضا سيرورة، حقل غير محلول بعد Irrésolu ولا منته. والحركة الجدلية بهذا المعنى هي [حركة] الجديد le Novum. فبالتناقض الملازم للذات، لا يفتأ يولد الجديد، وهو غير قابل للتحديد بأي شكل من الأشكال المكتسبة لحد الآن عند الذات».(596)

ليست إعادة بناء المقولات في أنطولوجيا غير الموجود بعد بعيدة، كما يبدو ذلك جليا في التدقيق المفاهيمي السالف،عن إعادة بناء المادة الطبيعية على قاعدة الكمون الأنطولوجي، فالمادة البلوخية مادة حية وحركة صيرورة لا مشبعة، تماما كالمقولات الأخرى المؤسسة لانطولوجيا غير الموجود بعد. والكمون هنا يمثل أساسها الأنطولوجي الذي يجعل منها باستمرار مادة للوجود القبلي، بمعنى مادة، لم تفصح بعد عن إمكانياتها وطاقاتها الجدلية.

وهذا التصور البلوخي للمادة، ليس فقط نقدا موجها ضد التصور الآلي للجدل الطبيعي،بل أساسا، موجها ضد تشييئ هذه الأخيرة داخل نسق العلم، ويعتقد بلوخ أن: «العلوم الطبيعية، بتحولها إلى علوم كمية ووظيفية محضة»(597)، لا يمكنها إطلاقا، نتيجة لذلك، أن تستجيب لهذا المطلب.

ولذلك، فهدف أنطولوجيا غير الموجود بعد، يكمن بالضبط في: «إعادة بنينة الطبيعة الفيزيائية والكونية على مقاس à la mesure الإنسان، ومحررة في نهاية الأمر، من الأسطورة، [ثم] الكشف داخلها عن إنسانية يوتوبية لم يخلقها بعد أي توسط.»(598)

المادة بالمعنى البلوخي، مادة ممتلئة بالتطلعات اليوتوبية للكائن الاجتماعي-

---

(596) E.M, p.210.

(597) E. M ,p. 212.

(598) Ibid, p. 215.

التاريخي. وليست فقط موضوع الحاجة الاقتصادية لحاضر ما حدد بدقة. فالتطويق الفيزيائي للمادة، ليس فقط يتجلى في خنق حركة هذه الأخيرة بقوانين السببية والضرورة، بمعنى تذويب هذه الحاجة في نسق نهائي،بل كذلك، في فصل المادة عن «إنسانيتها اليوتوبية» ذات الجذور الماضية والمعبرة عن تطلع إنساني قديم إلى الحرية. ولذا فان نقدا حقيقيا للاستلاب، لا يقتصر على نقد القوانين الراهنة للعلم، بل كذلك يبتغي: تحرير الماضي نفسه من تشييئه،وتبديد مظاهر الاضطهاد والردع(599) في التاريخ. ويبدو أن التشيؤ لن يكتسي بعده التاريخي الكامل سوى في السياق المزدوج. بمعنى كاضطهاد للمعرفة من جهة،وكاضطهاد لمادتها الطبيعية.

المادة من حيث هي تطلع إنساني يوتوبي، هي المادة التي تتوق إلى الانفلات من نير التشيؤ وتسعى إلى الحرية. ولذا فالتاريخ المشيأ هو في المقام الأول، تاريخ اضطهاد المعرفة اليوتوبية والمادة اليوتوبية في آن واحد، من حيث أن هاتين المعرفتين تعبران عن رفض تاريخي مشترك وموحد لقوانين النسق. فـ: «الحاجة غير المشبعة تمثل [بالضبط] الدافع الحيوي l'impulsion ومحرك الحركة الجدلية للمادة، حيث توجد كليانية الكل غير الموجود بعد، والتي تنبني على قاعدة المضمون نفسه غير الحاضر بعد، لتؤسس بالنسبة لهذه الحركة،النهاية التي تمنحه تماسكه»(600).

ومن هذه النقطة بالتحديد، يمكن القول، أن أنطولوجيا المعرفة والمادة اليوتوبيتين،ليست موجهة فقط: ضد التضخيم السارتري للحرية(601) ، ذلك الذي يؤول في تقدير بلوخ، إلى إنكار جدل المادة، وتذويبه في فضاء الفردانية، ولكن هي أيضا، محاولة فلسفية تبتغي تصحيح بعض المغامرات أو الهفوات الفلسفية لمفهوم الكلية التاريخية نفسه، والتي قد تؤدي، كما في كتاب «**التاريخ والوعي الطبقي**» إلى إغفال جانب الجدل المادي، أو قد تؤول في حالة أخرى، إلى اعتبار هذا الجدل قانونا

(599) E. M, p. 89.
(600) Eclaircissement sur Hegel, p. 485 (Souligné par Bloch).
(601) E. M, p. 132.

للضرورة التاريخية.

فبافتراضه أن المادة: «هي الإمكانية الواقعية لصيرورة كل الأشكال التي توجد بطريقة كمونية في داخلها.[602] يهدف بلوخ إلى مسعى مزدوج إلى: التأكيد على أن الكلية التاريخية،وحدة ذات أساس مادي من جهة، وتبيان أن الجدل المادي، ليس جدل الضرورة ،ولكنه جدل الممكن (الكامن) من جهة أخرى» [603].

يقول بلوخ: «إن المرور من سيادة الضرورة إلى سيادة الحرية، لا يمكن أن ينجز سوى على أرضية مادة لامنتهية في السيرورة» [604]. فـ: «دون مادة، تفقد المعرفة الواقعية الاستباقية الحقل الذي تنبسط عليه، وبدون المعرفة الواقعية الاستباقية، ليس هناك أفق قابل للامساك به من طرف المادة.»[605]

ويظهر لنا إذن بكل وضوح، كيف أن الجدل الأنطولوجي البلوخي يدافع عن الوحدة بالقدر الذي ينتقدها في سياقها التاريخي الماركسي. فالجدل هنا هو جدل الذات الموضوع الموحد، ولكنه ليس وحدة حقيقية سوى في شكلها غير النسقي، أي في تجليها الكموني: من حيث ينكشف لنا في التاريخ،كسلب يوتوبي أنطولوجي للمعرفة وللمادة في آن واحد.

وتكمن القيمة الفلسفية للانطولوجيا عند بلوخ، من حيث تعني تأصيلا متواصلا لسيرورة بناء المقولات، في أنها تسمح له بمراجعة الجدل التاريخي وقوانينه في ضوء التراكمات ما قبل الوجودية التي تعتبر المعرفة اليوتوبية والمادة اليوتوبية خزانها الأنطولوجي بكل معنى الكلمة.وبالتالي فهي تسمح له كذلك بخلق ديناميكية حقيقية داخل الوحدة، بطريقة تجعل الذات والموضوع داخلها أكثر تفاعلا وأقدر

---

(602) P. E. TI, p. 284.

(603)" ليست الضرورة الأساسية الواقعية بدورها، سوى إمكانية؛ أي أنها إمكانية غير موجودة بعد في الواقع، سوى في سياق الشروط الحاضرة جزئيا." : Ibid., p. 291.

(604) E. M, p. 286.

(605) Ibid., p. 286

على الانفلات من أفضية التشيؤ. ففي الوحدة، يقول بلوخ: «يمثل العامل الذاتي. تلك القوة التي لا تنتهي inépuisée لتغييرية العالم في إطار قوانينه بالذات، وهي القوانين التي تتغير بدورها تبعا لقوانين أخرى، بمجرد ما توضع في قلب شروط جديدة »(606).

ومن هنا يبدو بوضوح كبير، أن مفهوم القانون بمعناه التقليدي يفقد مع بلوخ مصداقيته التاريخية والمعرفية معا، ويصبح القانون خاضعا للشروط الذاتية الموضوعية والواقعية وليس العكس، بمعنى أنه ستصبح تغيرية العالم على قاعدة هذه الشروط، هي المحدد الأول والأخير لبنية القانون وشرعيته.وبكلمة واحدة فان مفهوم القانون، يتحول إلى «مقولة الجبهة la catégorie du Front.»(607)

«مقولة الجبهة» بالمعنى البلوخي، يمكن اعتبارها كفضاء أنطولوجي مفتوح يمارس فيه «الموجود- هنا» كمونه وحاجته إلى تكسير حاجز الاستلاب، بمعنى تطلعه اليوتوبي الملموس إلى «الموجود- هناك»، أو بعبارة أخرى فان «مقولة الجبهة» ترمز إلى انبساط أفقي تنجز الصيرورة في منظوره، غيريتهما وسلبها اليوتوبي للعالم، في شكل طفرات جدلية مستمرة ولا منقطعة.. فالطفرة الجدلية، في منظور الجبهة البلوخية تعني: «الطفح l'irruption العتيق لنتيجة التوسط»(608) ،ولكن بحيث تكون هذه النتيجة بدورها، طافحة وتوليدية لتناقضات وأطروحات نقيض des antithèses، يستمر التوسط بداخلها، منطلقا في كل مرة على قواعد جديدة.(609)

لا يسير الجدل البلوخي، كسلب انطولوجي/ يوتوبي للتشيؤ، في منظور التركيب la Synthèse، ولكن في منظور الاستقرار والتمركز: إذ حتى في هذه اللحظة القلقة Inquiète من نقيض الأطروحة(610)، فالجدل: «لا يعني وحدة المتناقضات، بل

---

(606) P. E. TI, p. 299.
(607) P. E, TI, p. 242.
(608) P. E, p. 118. (Souligné par Bloch)
(609) Ibid., p. 120.
(610) Ibid., p. 120.

وحدة الوحدة والمتناقضات»(611).

ويبدو الآن أن نقد التشيؤ، يقتضي على المستوى النظري إعادة بناء المقولات الجدلية على قاعدة الانطولوجيا التي تتيح لنا إمكانية تحرير الجدل المادي المغلق التركيب، وتساهم في انفتاحه على فضاء الجبهة،كلحظة قلقة ولا مشبعة.

يقول بلوخ: «إن القلق جدلي، [لأنه] لا يتوقف عن تحويل الأشكال التي يعبرها من الداخل ، ولا يمكن سوى أن يناقض ما يوجد في الصيرورة.»(612)

يهدف توطين اليوتوبيا داخل الجدل المادي-التاريخي إلى تأصيل و شرعنة لحظة القلق الصيروري الجبهوي في قلب الصيرورة؛ انه هدف يوتوبي ملموس(613)، ولا يعدو أن يكون أكثر من إمكانية وكمون مستقر بداخلها. أما الهدف الاستراتيجي فهو: «إلغاء الاستلاب في الإنسان وفي الطبيعة، بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي تحقيق الوفاق بين الموضوع اللا-مشيأ والذات المتمظهرة، بين الذات اللامشيأة والموضوع المتمظهر»(614).

أما المنظور اليوتوبي الأخير، بمعنى نقد التشيؤ،فهو ليس هدفا نسعى إليه من داخل العلم والقانون الجدلي، ولكن من داخل الواقع المتعدد والخصب،أي ذلك الذي يعبر عن طاقات صيرورية جدلية، سيكون من الحيف، إيداعها داخل النسق. وهذا الواقع المتعدد، واقع يوتوبي في مادته ومعرفته معا، لأن مجرد إدراكه كموضوع مكتمل للعلم، سيكون ليس فقط،نفيا تعسفيا لليوتوبيا من حياة الإنسان، وإنكارا للرجاء الذي يسكن هذا الواقع، ولكنه سيكون إعراضا عن نقد التشيؤ، وفي نهاية الأمر، إبطالا لمفعول النقد الإيديولوجي نفسه.

كان المجهود النظري لمدرسة فرانكفورت، يسعى على نطاق نظري واسع، إلى

(611) Ibid, p. 120. (Souligné par Bloch).
(612) E. M , p. 209.
(613) Ibid. , p. 252.
(614) P. E ,TI , p. 290.

مراجعة دقيقة وفحص نظري نقدي لنسق ماركس المغلق، وبالنتيجة،جعل هذا النسق أكثر مرونة في التعامل مع الواقعي والعملي[615]، من خلال الربط بين المستوى الجدلي والمستوى التحليلي داخل النظرية، ولكن بلوخ الذي سعى بدوره إلى نفس الهدف، كان يختار طريقا مغايرا: طريق السلب الجدلي والسلب اليوتوبي المشترك، أي طريق البحث والتساؤل عن جدل الإمكان وإمكانية الجدل، وذلك ما يمكن اعتباره بحق، عصارة المجهود النظري البلوخي، ونواة مشروعه الفلسفي الذي لم يعلن أبدا انه مكتمل أو قابل للاكتمال[616].

وعلى عكس هربرت ماركوز الذي حاول، بغية تحليل البنية المستلبة للوعي الحديث، تأسيس نظرية نقدية تستفيد في آن واحد من عناصر اللاوعي الفرو يدي وعناصر الوعي الجدلي الماركسي[617] من جهة، وبشكل مختلف عن محاولات آدورنو و هوركهايمر اللتان تسيران إلى حد بعيد، في نفس المسار النظري بشكل عام[618]. من جهة أخرى؛ نجد بلوخ يرى أن بنية الوعي، في المقام الأول، بنية يوتوبية بكل معنى الكلمة: فاليوتوبيا من هذا المنظور، لا تستسيغ فكرة اللاوعي، لأنها ليست لا وعيا سيكولوجيا مراقبا ومضطهدا، وإنما إن صح التعبير، خيالا ثقافيا منتجا وملموسا.

صحيح أن فرضية الرجاء المستقبلي عند بلوخ، تمنعه من تقدير الأبعاد الاجتماعية

---

(615) Paul Laurent Assoun, Gérard. Raulet, Marxisme et Théorie critique, Payot, Paris 1978, p. 10.

(616) في هذا الموضوع، أنظر حوارين أجراهما جان ميشيل بالمي مع ارنست بلوخ في السنوات الأخيرة قبيل وفاته. في :-

J. M. Palmier – « la traversée du siècle d'Ernst Bloch », In les nouvelles littéraires, 1976.

-كان موقف لوكاتش أكثر معارضة وتشددا من موقف بلوخ، لمسألة التركيب النظري التي قام بها ماركوز، بين اللاوعي الفرويدي والجدل الماركساني..

(617) G. Lukacs – Entretiens accordé à Perry Anderson, In New left Revue 1960, London, reproduit dans, Littérature, philosophie, marxisme op cit,

(618) Jean Marie. Vincent, La Théorie critique de l'Ecole de Francfort pp. 64 – 65.

والسيكولوجية النقدية لمقولة اللا-وعي الفرو يدي[619]، وقيمتها التحليلية و الاجرائية لبنية الوعي في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، وصحيح كذلك أن أطروحاته ضد فرويد، تستند إلى حد ما، على رفض إيديولوجي/ سياسي، أكثر مما تستند على رفض نظري، غير أن بلوخ في كتاب «مبدأ الرجاء»، يبقى على الأقل،أول فيلسوف ماركسي حاول فتح نقاش نظري موسع مع التحليل النفسي.

يرث بلوخ فرضية التناقض الجدلي من هيجل وماركس، غير أن هذا التناقض كما تم استخدامه والاشتغال عليه، لن يكون موجها ضد التشيؤ الاجتماعي بمعناه الشمولي، سوى في حالة عدم اكتفائه بـ: «تحرير علاقات الإنسان مع الإنسان داخل مجتمع بدون طبقات»[620] بمعنى فقط، إذا كان: «يساهم كذلك في التغيير الجذري لعلاقة الإنسان بالطبيعة.»[621]

ومن هذا المنطلق، فان الجدل البلوخي، في اعتقادنا كان عن جدارة، محاولة جريئة من أجل مراجعة نظرية شاملة لفرضية، أو بالأحرى، لوهم فكرة المجتمع التاريخي بدون طبقات.

عالج ماركس مشكلة التشيؤ، وفكر نهايته بشكل حصري وكامل،في أفق سقوط الطبقة التي تنتجه على صعيد الوعي والممارسة، بمعنى بافتراض قيام وتحقق مجتمع جديد، غير مشيئ ولا طبقي. وتحليله هذا يستند على معالجة الشروط الذاتية والموضوعية للتحول التاريخي، ومعالجة بنية العمل المنتج في أبعادها السوسيو - اقتصادية والسياسية الحديثة. وفي هذا السياق التحليلي بالضبط، تظهر لنا دلالات التحليل البلوخي للتشيؤ، وتميزه عن التحليل الماركساني.

---

(619) فيما يخص نقاشات بلوخ مع التحليل النفسي. راجع:
-C. P Audard, « Anthropologie marxiste et psychanalyse selon E. Bloch », In Hommage de G. Raulet.

(620) Arno. Munster, « Experimentum mundi », In Allemagne d'aujourd'hui, n°53, 1976, p. 104.
(621) Ibid., p. 104.

حقا أن بلوخ: «لم يفكر في الممارسة الإنسانية كشكل للعمل، كنموذج للفعل الإنساني الملموس»(622). ولكن ذلك لا يعني مثاليته، بالقدر الذي يؤكد ذلك على مواطن القوة في تحليله. ويمكن القول أن مفهوم العمل المنتج في المنظور البلوخي، لا يمكن أن يتصور خارج إطاره الشمولي كعلاقة للإنسان بالطبيعة، كعلاقة ليست فقط محددة تاريخيا من خلال نمط سائد للعمل، وإنما يعود تكوينها العميق إلى ماض بعيد. ولعل بلوخ مصيب في تلميحاته المتعددة، حين يشير إلى أن نقد التشيؤ، لا يمكن أن يقتصر على نقد قاعدته الاقتصادية المادية، ولكنه يقتضي تحليلا أشمل للبنيات الثقافية والإيديولوجية، وبالتالي، تفكيك مراجعها المقولاتية المعقدة. لهذا كان نقد بلوخ لظاهرة التشيؤ نقدا تاريخيا،منفتحا لا منغلقا.وفي هذا الانفتاح المقولاتي على ظواهر اجتماعية واقتصادية مرتقبة ومحتملة، وهو الانفتاح الذي لم يدخر بلوخ جهدا في التصريح العلني به، تكمن قوته التحليلية وبالتالي، أصالته الفكرية.

ولا يمكن بسهولة، في كل حال من الأحوال، أن نتهم بلوخ(623) بالخلط بين المفاهيم الماركسية «العلمية» والمفاهيم «الباطلة»، لأن اليوتوبيا البلوخية ليست مبنية على قاعدة مثالية تأملية، بل على أساس الواقع المادي الخصب. كما أن مفهومي المعرفة القبلية والمعرفة الاستباقية في المشروع اليوتوبي، ليسا دليلا مقنعا على تردد نظري، لأنهما يبلوران فكرة فلسفية عميقة ومبنية على أرضية الجدل المادي السالب، وعلى جدلية الضرورة والكمون.. وهي فكرة فلسفية أصيلة جدا، في الفضاء الفكري الذي طرحها بلوخ فيه..ودافع عنها بقوة وجرأة.

لم تكن نتيجة هذه المحاولة، طبعا، لا سليمة ولا مضمونة التحقق، فبلوخ، أولا وقبل كل شيء فيلسوف ماركسي، وليس متخليا في جميع الأحوال والظروف، عن

---

(622) Costanzo Prévé, « Actualité et possibilité de développement de l'effort ontologique de Bloch et Lukacs », In Colloque Goethe institut, p. 144.
(623) L. Althusser, Lire le capital, p. 183.

روحه وهويته الإيديولوجية،

وبقي بلوخ «مترددا» بين: «الإفراط exubérance في اليوتوبيا وكآبة في الانجاز.» [624]، على حد تعبير هابرماس الذي خصص دراسة لبلوخ عنونها كما يلي: «شيلنغ الماركسي»، والأكيد أن هذا التردد يفسر في آن واحد، الحلقة الضعيفة والقوية في تحليله: لقد بين بلوخ حقا، أن القضاء على الاستلاب لا يمكن أن يتحقق، لا في أفق قريب وسهل، ولا داخل نسق العلم، وهنا بالضبط تكمن أصالته. والمفارقة التي بقيت حاضرة في فلسفته، هي أنه كان على بلوخ أن يحسم في أحد الخيارين: إما أن يعلن قيام عهد اللا-استلاب، فيفقد اليوتوبيا مشروعيتها و راهنيتها وديناميكيتها التاريخية التي لا ينفك بلوخ يتعقبها ويقول أنها دليل قوي على الحيز الفسيح والمفتوح للزمن التاريخي، وينتهي بالتالي إلى النسق، وإما أن يعمد إلى تحرير المقولات ودفع اليوتوبيا في أفق غير محدد، فتبقى إمكانية القضاء على الاستلاب غير واضحة المعالم، أو غير محددة بدقة؛ فهل يمكن القول أن سبب هذا «التردد»، مفسر بابتعاد بلوخ عن معالجة البنيات الواقعية والملموسة للمجتمع[625]، مما جعل محاولته بالضرورة، تتحول من فلسفة للطبيعة، إلى طبيعة للفلسفة في نهاية الأمر[626] كما يسجل هابرماس ذلك.

راهن بلوخ على البعد النقدي لليوتوبيا كخطاب يستند على أرضية مادية، وكموروث ثقافي بعيد عن أن يكون مجرد تراكمات إيديولوجية للفكر، وراهن عليها كمعرفة تساهم في عملية التغيير الاجتماعي وخلخلة البنيات الثقافية/ الإيديولوجية القائمة. ولا يسعنا إلا أن نشدد على القيمة الفلسفية لهذه الأطروحة في ذلك الفضاء الفكري الذي عاش فيه بلوخ وتفاعل معه فلسفيا.

تغافل بلوخ، في نقد الاستلاب، عن الاستعانة بالتحليل السوسيولوجي، وتلك

(624) Habermas, Profils philosophiques et politiques, p. 210.
(625) Habermas. Théorie et pratique, TII, p. 47.
(626) Habermas, Profils, p. 215.

خلاصة النقد الهابرماسي لليوتوبيا البلوخية. ولكن الأمر لم يكن مستساغا، بالنسبة لبلوخ، كفيلسوف مناهض لكل نزعة وضعانية، وكمفكر متشبث بأولوية التحليل الفلسفي على التحليل السوسيولوجي. وسبب هذا الموقف البلوخي، في اعتقادنا، يعود إلى انه لم يميز بين السوسيولوجيا كتوجه إيديولوجي في العلم، وقائم على خدمة أغراض اقتصادية ومصالح سياسية معينة، وكعلم لا يمكن إنكار وظيفته النقدية والتحليلية في تحليل الظاهرة الاجتماعية. (موقفه من مانهايم أو ماكس فيبر مثلا).

لم يكن إحياء الخطاب اليوتوبي في فلسفة بلوخ، بعيدا عن إحياء الخطاب الفلسفي نفسه في نهاية الأمر، ولكن هل نعترض هنا على بلوخ، فنقول أن ماركس، لم يعلن فقط نهاية الفلسفة المثالية، وإنما نهاية «الفلسفة كفلسفة» (627) ؟ وهل يمكن أن نتفق مع Georges Labica، فنعتبر بأن: «الحديث عن فلسفة ماركسية سيكون لا مشروعا.» (628)! في جميع الحالات.

مشكلة ماركس الشاب وماركس العجوز،بالنسبة لبلوخ، مشكلة مغلوطة، لأن هذا الفكر يشكل وحدة متكاملة. ولئن كان السؤال الفلسفي في مخطوطات 1844، يتعلق بمعالجة الاستلاب، انطلاقا من التساؤل عن ماهية الملكية الخاصة... و(ماهية) الثراء(629)،كما تقول ميرسيي جوزا، فان بلوخ، ليس يعتقد ببساطة بان الجواب على هذا السؤال، نعثر عليه في «رأس المال»، وإنما يتجاوز التحليل الماركساني إلى حد بعيد، ويطرح نقاشا نظريا أوسع وأعمق، يتجلى في المساءلة الانطولوجية لظاهرة الاستلاب ليس فقط بمعناه الاقتصادي، ولكن في أفق شمولي على الصعيد المعرفي الثقافي والاجتماعي والسياسي.

---

(627) K. Marx, Introduction à la contribution de la critique de la philosophie du droit, cité par Habermas In profils, p. 213.

(628) Georges Labica, Le statut de la philosophie marxiste, éd. Complexe, Paris, 1976, p. 364.

(629) Solange Mercier Josa, Retour sur le jeune Marx, Éd. Méridien Klincksieck, Paris 1986. p. p. 15 – 18.

وسواء: «لم يعمل ماركس على نفي اليوتوبيا»[630]، أو أنه على العكس تماما، أقصاها كليا من مجال النظرية والممارسة، منتهيا إلى النسق والعلم؛ سواء اعتبرنا مع Erich. Fromm: «أن مفهوم الاستلاب بقي عند ماركس العجوز في "رأس المال" رئيسيا كما كان (تماما) في المخطوطات»[631]، أو اعتبرنا على خلاف ذلك، أن هذا المفهوم فقد نهائيا مشروعيته فيما بعد، فان اليوتوبيا البلوخية، قد أكدت بقوة، على أنه من الاستحالة، وفي كل الأحوال، ادعاء القضاء على الاستلاب أو على التشيؤ.....

بل أن قراءتنا لبلوخ، تسمح لنا بأن نستنتج بأنه يتوقع بروز وتدفق ظواهر سوسيولوجية واقتصادية وثقافية من قلب الاستلاب والتشيؤ، أقسى وأكثر ضغطا على الحياة اليومية للإنسان المعاصر في زمن ما بعد الحداثة، وهو ما يبدو أنه توقع فلسفي قوي،ولا يخلو من أهمية وقيمة نظرية،في النظر إلى الحداثة وما بعد الحداثة اليوم.

---

(630) Maximilien Rubel, Marx critique du marxisme, Payot Paris, 1974, p. 293.
(631) Erich Fromm, La conception de l'Homme chez Marx, Payot, Paris 1977, p. 90.

قائمة المصادر والمراجع

عناصر بيبليوغرافية:

1- مؤلفات جورج لوكاتش

1-Correspondances de jeunesse (1922- 1923). Trad. F. Istvan et J. Herman, éd. Maspero, Paris, 1981

2-Philosophie de l'art, (1912- 1914), Publié avec le concours du C. N. R. S. trad. R. Rochlitz et A Pernet, éditions Klincksieck. Paris 1981 .

3-L'Ame et les Formes (1911). Trad. Guy. Haarcher, Éd Gallimard, Paris 1974 .

4-La Théorie du roman (1914). Trad. J. Clairevoye éd Denoel / Gonthier. Paris 1963 .

5-Littérature. Philosophie. Marxisme (1922- 1923), Essais parus dans die Rote fahne, réunis par M. Löwy, trad. J. M. Brohm et A Streif, P. U. F Paris 1978 .

6»- Le rôle de la morale dans la pensée communiste » In Szolialis Termelés 1919, reproduit dans la Pensée (spécial Lukacs) Juillet Aout 1979 .

7 -Histoire et conscience de classe (1923) trad. J. Bois et K. Axelos, Minuit, Paris 1960. Minuit, Paris 1970 .

8 -Lénine (1924), E. D. I, Paris 1965 .

9 -Ecris de Moscou, trad. C. Prévost, éditions sociales, Paris 1974 .

10 -Marx et Engels, historiens de la littérature (1931)-(1935), trad. G. Radia l'arche, Paris 1975 .

11 -Le roman historique (1936)-(1937), trad. R. Sailley, éd Payot Paris 1965 .

12-Problèmes du réalisme, l'Arche, Paris 1972 .

13»- Problèmes d'une sociologie du roman »,Revue de l'institut de Sociologie, U. L. B, Bruxelles 1963 .

14»- Mon chemin vers Marx », In, Nouvelles études hongroises, 1973 .

-15 Existentialisme ou marxisme, Trad. E. Kelemen, Nagel. Paris 1948 .

-16 Existentialism. Philosophy for the feature, the quest for modern materialism edited, by R.

Sellars, New-York Macmillan, 1949 .

17-Le Jeune Hegel, Sur les rapports de la dialectique et de l'économie. 2 Tomes, trad. G. Haarscher et R. Legros., Gallimard, Paris 1981 .

18-Thomas Mann, éd. Maspero Paris 1967 .

19 -Goethe et son époque, Nagel, Paris 1949 .

20- La destruction de la raison 2 Tomes, L'Arche., Paris 1958 / 1959 .

- الترجمة العربية: تحطيم العقل، أربعة أجزاء، ترجمة الياس مرقص دار الحقيقة، بيروت 1980

21-La signification présente du réalisme critique, Gallimard, Paris 1960 .

22»- Prolégomènes à l'ontologie de l'Etre Social», Archives Lukács, Budapest La Pensée, n° 206, 1979 .

23»- La jeunesse ouvrière avant garde de la révolution » Journal rouge. Juin 1919 ; reproduit dans la Pensée, n° 206 1979 .

24» Conférence du9 Septembre 1946 », Conférences et entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève, trad. Mme Schiddof, In l'Esprit européen, Paris O. Zeluk 1947 .

25»- Le fondement moral du communisme »Discours prononcé à l'occasion du congres des jeunesses ouvrières. Le 13 Avril 1919. La Pensée, n° 206, 1979 .

26- Entretiens Wolfgang Abendroth, Hans heins Holz. Léo kofler. Théo pinkus trad. Marcel olivier Maspero. Paris 1969 .

27»- Critique du manuel de Boukharine », In l'Homme et La société n° 2, 1966 .

2- مؤلفات ارنست بلوخ:

1–Thomas MÜnzer, théologien de la révolution. Trad. de Maurice. De Gandillac éd. Julliard Paris 1964 .

2-L'Esprit de l'utopie trad. Anne Marie Lang et C. Piron Audard, Gallimard. Paris 1977 .

3-Traces (Spuren) trad. P. Quillet et K. Hildebrandt, Gallimard (les Essais). Paris 1968 .

4-La Philosophie de la renaissance, trad. Pierre Kammitzer, Payot Paris 1974

5-L'athéisme dans le christianisme: La religion de l'Exode et du royaume trad., E Kofholz et G. Raulet, Gallimard, Paris 1978 .

6-Sujet / objet: Eclaircissements sur Hegel, trad. M. de Gandillac, Gallimard Paris 1977 .

7 -Droit naturel et dignité humaine, trad. D. Authier, Payot, (critique de la politique), Paris, 1976 .
8 -Héritage de ce temps, trad. Jean Lacoste, Payot, (critique de La politique) Paris, 1978 .
9-Le Principe Esperance, Trad. Françoise wiulmart, Gallimard, Paris 1982 .
10 -Le Principe Esperance T. II, Même édition .
11-Experimentum mundi : Question catégories de L'élaboration Praxis, trad. G. Raulet, Payot, Paris 1981 .
12 -Problèmes philosophiques fondamentaux: ontologie du Non -encore être Francfort 1961 .
13-Essais philosophiques sur l'imagination objective, Francfort 1969 .
14-Le problème du matérialisme: son histoire et sa substance, Francfort 1972 .
15» - Sur la catégorie de la possibilité » In Revue de Métaphysique et de morale, trad. R. Ferenczi. Janv. / Mars 1958 .
16»- Genèse et structure ». La Haye Mouton 1964. (Reprend la communication d'E Bloch au colloque de Cerisy Lassalle, 1959 - .(Bibliographie générale
1-Adorno (Théodore) - collab M. Horkheimer. la dialectique de la raison. Trad. E. Kofholz, Gallimard. Paris 1974

1. Adorno Th), Trois études sur Hegel. trad. par le séminaire de traduction du collège de philosophie, Payot, Paris 1979 .

3-Althusser (Louis), Pour Marx, éd. Maspero, Paris 1965 .
4-Lire le capital, Maspero, Paris 1966 .
5-Lénine et la philosophie: suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero Paris. 1972 .
6 -Aron (Raymond), Essai sur les marxismes imaginaires éd. Gallimard, Paris 1969 .
7-Arvon (Henri), G. Lukacs et le front populaire en littérature, Ed. Seghers, Paris 1968 .
8 -Assoun (Paul. Laurent) et Furter (P), Marxisme et théorie critique Payot, Paris 1978 .
9 -Marx et la répétition historique, P. U. P, Paris 1978 .
10 -Authier (Denis) et Barro (J), La gauche communiste en Allemagne, Payot Paris 1976 .
11 -Axelos (Kostas), Marx penseur de la technique Minuit, Paris 1961 .
12-Bahr (Gerhart) la pensée de G. Lukacs. Éd., Priva, Toulouse 1962 .
13-Balibar (Etienne), les idéologies pseudo — marxistes de l'aliénation, Clarté, Janvier 1965 .
14-Bellue (Françoise): " Réification et universalité: D'abord lire Marx avant d'en parler " In Marx, Ou Pas ? Réflexions sur un centenaire (dir: G. Labica), E. D. I Paris 1986 .

15 -Benjamin (Walter), Mythe et violence, (Chap. fragments théologico- politiques), Denoel Gonthier, Paris 1971 .

16-Benz (Ernst),Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande, éd Vrin , Paris 1968 .

17 -Bergson (Henri), Essai sur les données immédiates de la conscience, P. U. F, Paris 1970 .

18-Bourdet (Yvon), Figures de Lukacs, éd Anthropos, Paris 1973 .

19 -Bronislaw (Laczco), Lumières de l'utopie Payot. Paris 1978 .

20 -les imaginaires sociaux Payot. Paris 1984 .

21-Broué (Pierre), la révolution en Allemagne, Paris 1971 .

22 -Buber (Martin), Utopie et socialisme, trad. P. Corset et F. Gérard, Aubier Montaigne, Paris 1977 .

23-Castoriadis (Cornélius), L'institution imaginaire de la société, Seuil. Paris 1975 .

24 -Capitalisme moderne et révolution, éd Seuil Paris 1979 .

25 -Domaines de l'homme: les carrefours du labyrinthe. T. II, Seuil, Paris 1986 .

26-Cioran (E. M), Histoire et utopie, Gallimard, Paris 1960 .

27-Colletti (Lucio), Le marxisme et Hegel. Trad. J. C Biette et C. Gauchet, Champ libre, Paris 1976 .

28 -Cottier (G. M. M), Du romantisme au marxisme, éd Alsatia, Paris, 1961 .

29 -Deleuze(Gilles), D1rference et répétition, P, U. P, Paris, 1976 .

30-Duveau (G), Sociologie de 1'utopie et autres essais, éd Posthume, P. U. P, Paris 1961 .

31-Engels (Fréderic). La dialectique de la nature, trad. E. Bottigelli, Editions sociales. Paris1952 .

32 -l'Anti — Dühring, trad. E. Bottigelli, Editions sociales, Paris 1950 .

33-Fages (Jean Baptiste), Introduction à la diversité des marxismes, Ed. Privat, Collec. Regard, Toulouse 1974.

34 -Feenberg (Andrew) ,"L'identité sujet/ Objet et la dialectique de la nature dans les premiers écrits de Lukács", In Actualité de la dialectique, Anthropos ,Paris 1960 .

35-Ferenczi (Rosemarie). "Préface" In E. Bloch, Th Münzer théologien de la révolution, Julliard, Paris 1964 .

36-Foucault (Michel), La volonté de savoir N. R. F éd, Gallimard, Paris, 1976 .

37-Fritz (J. Raddatz),Lukacs Rowohlt,Hambourg1970 .

38 -Fromm Erich), Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme, trad. J. Claude le courrier du livre, Paris 1986 .

39 -Fromm (E), La conception de l'homme chez Marx, Payot Paris 1977 .
40 -Fromm (E), Espoir et révolution: vers 1'humanisation de la technique. Trad. Gérard D. Khoury, Stock, Paris 1979 .
41 -Furter (Pierre), L'imagination créatrice, La violence et le changement social, Sidoc. Cuernavaca, Mexico 1968 .
42 -Gabel(Joseph), La fausse conscience: Essai sur la réification, Paris. 1962 .
43 .-Sociologie de 1'aliénation, P. U. F Paris 1970 .
44 -Gabel, (direct), Idéologies. Anthropos, Paris 1974 .
45 -Gabel et autres, l'aliénation aujourd'hui, Anthropos, Paris 1974 .
46 -Goldmann (Lucien), Recherches dialectiques, Gallimard, Paris 1959 .
47 -Lukacs et Heidegger, Denoel Gonthier. Paris 1973 .
48 -Etude sur la pensée dialectique et son histoire, P. U. F Paris 1948 .
49 -Le Dieu caché: Etude sur la vision tragique, Gallimard, Paris 1962 .
50" -Introduction aux premiers écrits de Lukács", In G. Lukacs, La théorie du roman Denoel Gonthier. Paris 1963 .
51 .Marxisme et sciences humaines, Gallimard, Paris 1970 .
52 -Sciences Humaines et philosophie, P. U. F Paris 1952 .
53-Haarscher (Guy), l'ontologie de Marx, édition de l'université de Bruxelles 1980 .
54" -Postface «, In G. Lukacs, L'Ame et les formes, Gallimard Paris 1974 .
55 -Haarscher (G), Présentation, In G. Lukacs Le Jeune Hegel, Gallimard, Paris 1981 .
56-Habermas (Jürgen), La technique et la science comme idéologie, trad. J. R. ladmiral ? Denoel/ Gonthier, Paris 1978
57 -Profils philosophiques et politiques. Trad. F. Dastur, J. R Ladmiral et marc B de Launay, Gallimard Paris 1974 .
-58 Théorie et pratique (Tome I et II) trad. G. Raulet, Payot Paris 1975 .
59 -Hegel (G. w. F), La phénoménologie de l'esprit T TI trad. Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1941 .
60 -Heidegger (Martin), Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Trad. J. François courtine N. R. P Gallimard, Paris 1985 .
61 -Le principe de raison trad. A. Préau, Tel / Gallimard, Paris 1962 .
62 -Heller (Agnès), La théorie des besoins chez Marx. Trad. M. Morales, Union générale d'édition, Paris 1978 .
63 -Pour une philosophie radicale, le sycomore, Paris 1978 .

64-Horkheimer (Max), Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, trad. Denis Authier, Payot. Paris 1980 .

65 .Théorie traditionnelle et théorie critique, trad. C. Maillard et S. Muler. R. F , Gallimard Paris 1974 .

66-Houdebine (J. Louis), Langage et marxisme, éd. Klincksieck, Paris 1977 .

67-Hurbon (Laênnec), Ernst Bloch : Utopie et Esperance, cerf, Paris 1974 .

68 -Hyppolite (Jean), "Aliénation et objectivation- A propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel ", In Figures de la pensée philosophique, T I, P.U.F , Paris 1971 .

69 -Jakubevsky (F), Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de 1'histoire , E. D. I Paris 1971 .

70-Jay (Martin), Marxism and totality, Berkeley, 1984 .

71 -L'imagination dialectique: Histoire de l'école de Francfort (1923-1950), Trad. E. E. Moreno et A. Spiquel, Payot. Paris 1977 .

72 -Jiménez (Marc), Vers une esthétique négative- Adorno et la modernité, publié avec le concours du C. N. L, le sycomore Paris 1983 .

73 -Joos (E), Lukas's last criticism the ontology, Atlantic. Highlands, 1983 .

74 -Korsch (Karl) Marxisme et philosophie, trad. Kostas Axelos, Minuit Paris 1964 .

75 -Korsch (K), Marxisme et contre révolution, éd du seuil, Paris 1975 .

76 -Kosik (Karel), la dialectique du concret, Maspero, Paris 1970 .

77-Labica (Georges), Le statut de la philosophie marxiste, éd. complexe, Paris 1976 .

78 -Lefebvre (Henri), La philosophie de G. Lukacs -Conférence à l'institut hongrois de Paris, 8 juin 1955 reproduit dans, P. Tort, Etre marxiste aujourd'hui, Aubier Paris 1986 .

79 -Le matérialisme dialectique, P. U. F, Paris 1947 .

80 -Au-delà du structuralisme, Anthropos, Paris 1971 .

81 -Lefebvre (H) et Guterman (N), la conscience mystifiée, Le sycomore, Paris 1979 .

82 -Critique de la vie quotidienne, l'Arche, Paris 1961 .

83 -Lefort (Claude), Les formes de l'histoire, Gallimard Paris 1978

84 -Eléments d'une critique de la bureaucratie, Gallimard Paris 1979 .

85-Lénine (Vladimir Ilitch Oulianov), Matérialisme et empiriocriticisme, éditions sociales Paris 1948 .

86 -Cahiers philosophiques, éditions Sociales Paris 1973

87 -Lichtheim, (Georges), G. Lukacs Trad. Sylvie Dreyfus, Seghers. Paris 1971 .

88- Löwy (Michael), " Introduction ", In G. Lukacs, Littérature philosophie, marxisme (1922-

1923), P. U. P Paris 1978 .
89 -Marxisme et romantisme révolutionnaire, Le sycomore ? Paris 1979 .
90 -Contribution a une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'évolution politique de Lukács (1909- 1929), P. U. F Paris 1976 .
91 -Luxemburg (Rosa), L'accumulation du capital, Maspero, Paris 1967 .
92 -Mannheim (Karl) Idéologie et utopie, éditions Rivière, Paris 1956 .
93 -Marcuse (Herbert) L'Homme Unidimensionnel, trad. Wetting et l'auteur, Minuit Paris 1968 .
94 -Eros et civilisation, trad. J. G. Neny et B. Fraenkal, Minuit, Paris 1963 .
95 -La fin de l'utopie, éd du seuil, (Combats), Paris 1968 .
96 -La dimension esthétique : pour une critique de l'esthétique marxiste, trad. Didier Coste, Seuil Paris 1979 .
97 -Marin (Louis) " Le neutre, le jeu : le temps de l'utopie, In le discours utopique, actes du colloque de cerisy 1975, éd. G. E Paris 1978 .
98 -Utopies, jeux d'espaces, Minuit Paris 1972 .
99-Markus (Gyorgy), Langage et production Denoël / Gonthier, Paris 1982 .
100 -Marx (Karl), Les manuscrits économico-philosophiques de 1844, trad. E. Bottigelli, éditions sociales, Paris 1962 .
101 -L'idéologie allemande, éditions sociales, Paris 1952 .
102 -Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Aubier, Paris 1971 .
103 -Contribution à la critique de l'économie politique, trad. M. Husson et G. Radia, éditions sociales, Paris 1957 .
104 -Les fondements de la critique de l'économie politique, Anthropos U. G. E , Paris 1968 .
105 .-Le Capital, Trois tomes, trad. Joseph Roy, éditions sociales Paris 1976 et 1977 .
106 -Mascolo (D) le communisme dialectique des besoins et des valeurs, Gallimard, Paris 1953 .
107 -Mercier Josa (Solange), Retour sur le jeune Marx, Méridien Klincksieck Paris 1986 .
108 -Meszaras (I), « G. Lukacs -les grands courants de la pensée mondiale contemporaine » Vol VI Milano 1964 .
109 -Moltman (Jürgen), Théologie de l'espérance, trad. F et J. P Thévénaz, cerf mamme, Paris 1975 .
110-Mortan (A. L), Progrès et utopie, P. U. P Paris 1961 .
111 -Munster (Arno), Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch, Aubier / Montaigne,

Paris 1985 .
112 -Naville (Pierre), Le nouveau Léviathan TI, De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels, Rivière Paris 1957 .
113 -Palmier (Jean Michel), L'expressionnisme comme révolte, Payot Paris 1983 .
114 -Herbert Marcuse et la nouvelle gauche, Belfond, Paris 1973 .
115 -Petit démange (Guy), "L'utopie chez Marx relue par E. Bloch » In, Projet, Avril 1972 .
116 -Ponty Merleau (Maurice), Les aventures de la dialectique, Gallimard Paris 1955 .
117 -Humanisme et terreur, Gallimard Paris 1947 .
118 -Popper (Karl), Misère de l'historicisme, éd. Plon, Paris 1959 .
119 - Poulantzas (Nikos), Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris 1971 .
120-Prévost (Claude), " Introduction " In G. Lukacs, Ecrits de Moscou, éditions sociales Paris 1974 .
121 -Raulet (Gérard), Humanisation de la nature, naturalisation de l'Homme, Klincksieck, Paris 1982 .
122 -Revai (Joseph), La littérature et la démocratie populaire: A propos de G. Lukacs, éditions sociales, Paris 1951 .
123 -Rochlitz (Rainer), Le Jeune Lukacs- Théorie de la forme et philosophie de 1'histoire, Payot Paris 1985 .
124» - Introduction » In G. Lukacs la philosophie de 1'art, Klincksieck, Paris 1981 .
125 -Rubel (Maximilien), Marx Critique du Marxisme, Payot Paris 1974 .
126 -Sartre (Jean Paul), Critique de la raison dialectique, Gallimard, Paris 1960 .
127 -L'existentialisme est un humanisme, Nagel Paris 1946 .
128 -Schaff (Adam), Histoire et vérité, Essai sur l'objectivité de la connaissance historique, Anthropos, Paris 1971 .
129 -Scholem Gerschom, Caractères généraux de la mystique juive, " In les Grands courants de la mystique juive, Payot Paris 1977 .
130 -Sebag (Lucien), Marxisme et structuralisme, Payot Paris 1964 .
131 -Sève (Lucien), " Analyses Marxistes de l'aliénation : Religion et économie politique, In Philosophie et religion, éditions sociales Paris 1974 .
132 -Une Introduction à la philosophie marxiste, éditions sociales Paris 1980 .
133 -Marxisme et théorie de la personnalité, éditions sociales, Paris 1975 .
134 -Tertulian(Nicolas), G. Lukacs : Etapes de sa pensée esthétique, le sycomore, Paris 1980 .
135 -Tort (Patrick), Etre marxiste aujourd'hui, aubier Paris 1986 .

136 -Touraine (Alain), La conscience ouvrière, Seuil Paris 1966 .

136-Védrine (Hélène), Philosophies de l'histoire: Déclin ou crise?, Payot, Paris 1975 .

137-Vincent (Jean Marie), La théorie critique de l'école de Francfort, Galilée, Paris 1976 .

138 -Vincent (Jean Marie), Les marxistes et la politique, P. U. F Paris 19/5

139 -Vincent (Jean Marie), (Collab), L 'Etat contemporain et le marxisme, Paris 1975 .

140 -Zima (V. Pierre), Goldmann : Dialectique de l'immanence Eds universitaires, Paris 1973 .

141 -L'Ecole de Francfort, dialectique de la particularité, Eds universitaires, Paris 1974 .

-Ouvrages collectifs spécialement consacrés à Lukacs et Bloch :

1 -Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible (Ensemble d'articles consacrés a E. Bloch), Hommages publies sous La direction de G. Raulet, Payot, Paris 1976 .

2 -Réification et utopie, Ernst Bloch et Gyorgy Lukacs un siècle après. Actes du colloque de Mars 1985 a L'institut Goethe de Paris, Actes sud, Paris 1986 .

-Articles et études

-1Armogathe (J. Robert) « Ernst Bloch Prophète Marxiste », In les quatre fleuves, Cahier n°2, Paris le Seuil 1974 .

-2Balibar (Etienne), « Marx et le marxisme » Encyelopédia Universalis, Paris 1971 .

-3Baudy (Nicolas) « G. Lukacs ou la fin d'un esthète », les nouveaux cahiers, n° 27 1971, 1972 .

4- Bernoux (Philippe), « la résistance ouvrière à la rationalisation du travail » In, Sociologie du travail, cahier n° 4, 1978 .

5- Bertrand (Michèle), « Popper et la philosophie de l'histoire », la Pensée n° 208 déc. 1979 .

6- Blain (L), « Deux philosophies centrées sur l'Esperance, celle de Gabriel Marcel et celle d'Ernst Bloch », In Concilium, n° 59, 1970 .

7- Bottigelli (Emile), « L'aliénation : mythe ou réalité » Raison Présente Mai /Juillet 1947 .

8- Cardan (P), « Le mouvement ouvrier sous le capitalisme moderne », In Socialisme et barbarie, 1961/62 .

9- Catelalet (F), « Idéologie et vérité » In les cahiers du centre d'études socialistes. N° 20, 15 Oct., 1962 .

10- Cornu (Auguste), « L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Marx », In La Pensée , Mars/ Av 1948 .

11- Croce (B) « Historicisme pur et impur », Revue de métaphysique et de morale, Juillet

/ Sep 1950.

12- -Daix (P) « Lukacs et nous », Les lettres françaises,6 Mars 1968 .

13- Domarchi (J): « Matérialisme dialectique et conscience de classe » In, Esprit mai Juin 1948 .

14- Domenach (J. M) « Pour en finir avec l'aliénation » Esprit, déc. 1965 .

15- Erval (P) « Lukacs et l'autocritique », Les Temps. Modernes, Déc. 1949 .

16- Feenberg (Andrew). « Lukács et la critique du marxisme orthodoxe », In L'Homme et la société, N° 31 32, Janvier/ Juin 1974 .

17- Fejto (P) « Georges Lukacs» , Esprit 1961 .

18- Fetzcher (Iring), « Hegel et le marxisme », In Archives de philosophie T. XXII Juillet / Sept 1959, T. XXIV. Oct. Déc. 1960 .

19- Furter (Pierre), « E. Bloch et ses interprètes », In Archives des sciences sociales des religions, 44/1 1977 .

20- » Utopie et marxisme selon E. Bloch », In Archives de sociologie des religions ,1966 n° 21 .

21- » l'Esperance sans garantie», In Cahiers de vi1lemettrie Mars / Avr 1971 .

22- » l'Espérance selon E. Bloch », In Revue de théologie et de philosophie TV ,1965

23- Gabel (Joseph), « Korch, Lukacs et le problème de la conscience de classe », In Annales n° 3, Mai/ Juin 1966 .

24- » Analyse existentielle et marxisme en psychologie », Année Sociologique 1960 .

25- Gabel (J), « La crise du marxisme et la psychologie », In Arguments 1960 .

26- Gandillac (Maurice de), « Ernst Bloch prophète de l'utopie militante », In La quinzaine littéraire, n° 65 1969 .

27- Lucien Goldmann, « L'esthétique du jeune Lukacs » Médiations, N° 1, 1961 et "Marx. Lukacs Girard et la sociologie du roman " Médiations n°2, 1961 .

28- » Marxisme et psychologie » , In Critique, Paris 1947 .

29- » A propos de Histoire et conscience de classe » In L'Homme et la société, n° 43 44 1977 .

30- Howard (Dick), « La théorie et la praxis de la théorie dialectique » In l'Homme et La société, Janvier Juin 1974 no 31-32 .

31- Hurbon(Laênnec), « E. Bloch ou les fondements d'une action révolutionnaire », In Lettre n°15 Juillet 1971 .

32- Ivernel (Philippe), « E Bloch- Actualité de l'utopie », In Allemagne d'aujourd'hui,

Sept oct. 1968 .

33- Jay (Martin), «The francfort School's critique of Marxist humanism», In Social Research XXXIX, 2 (Summer 1972) .

34- Kolakowsky (L) , « Le marxisme comme institution et le marxisme comme méthode »,In La nouvelle reforme, N°1 1957 .

35- Labica (Georges), « Pour une approche critique du concept d'idéologie », Tiers Monde TX 1974 .

36- Lefort (Claude), «L'aliénation comme concept sociologique », In Cahiers. Internationaux de sociologie, V. 18, 1955 .

37- -Lichtheim, (Georges) «From Marx to Hegel –Reflections on G. Lukacs, T. W. Adormo. And Herbert Marcuse», Tri-quarterly, 12 (Spring 1968).

38- Lochmann (J. M), « Une interprétation athée de la bible », In christianisme Social, N° 9/10, 1970 .

39- Löwy (Michael) « Messianisme Juif et utopies libertaires en Europe centrale » In Archives des sciences sociales des religions, n° 51 /1 1981 .

40- Markuse (Gyorgy), « L'âme et la vie: le Jeune Lukács et le problème de " la culture " » In L'Homme et la société, n°43 44 .

41- Meigniez (R), « L'univers de la culpabilité (Réflexions sur les bases du stalinisme intellectuel en Europe) », In Psyché, Avril 1952 .

42- Milhau (Jacques), « Sur la connaissance reflet: Dialectique et métaphore », In la Pensée, N° 237, 1984 .

43- Munster (Arno), « E. Bloch. Philosophe de l'espérance », In Le Monde, 7 Mars 1975 .

44- Novak (M), « L'itinéraire politique de G Lukacs », In La vérité, n° 548, Juin 1970 .

45- Palmier (Jean Michel), « Entretien avec le penseur marxiste E. Bloch », In Le Monde 3Oct 1970 .

46- Palmier (Jean Michel), « Du concept à la contestation: L'Ecole de Francfort » In, Le Monde, 25 oct. 1974 .

47- Raulet (Gérard), « E. Bloch en France- Réception de la méthode, méthode d'une réception », In Les cahiers protestants, n° 3 1978 .

48- » E Bloch en France"(Dossier) In Allemagne d'aujourd'hui, n° 55 1976 .

49- » E. Bloch- Marxiste au nom de l'Esperance », In Critique, déc. 1977 .

50- » la pensée d 'E. Bloch, ouverture, rupture », In La Quinzaine littéraire 16 31, 1 1978 .

51- » Une Herméneutique de la subvention », In Revue de métaphysique et de morale, 1981 .

52- » E. Bloch ou le courant chaud de l'Espérance » In Allemagne d'aujourd'hui, N°59, 1977 .

53- » Marxisme et condition post moderne » In Philosophiques Montréal, oct. 1983 .

54- » Du sens unique à l'impasse », Communication au colloque modernité et post-modernité du groupe de recherche sur la culture de Weimar .

55- Rochlitz (Rainer), « Lukacs et Heidegger : Suite d'un débat », In L'Homme et la société, n° 43/44, 1977 .

56- Rubel (Maximilien), « Compte rendu de la traduction française d'histoire et conscience de classe », In Revue française de sociologie, Oct. Déc. 1960 .

57- Sartre (Jean Paul) « Le réformisme et les fétiches », In Les Temps Modernes, Février 1956

58- Schaff (Adam) « conscience d'une classe ou conscience de classe : en marge de l'œuvre de G. Lukacs, Histoire et conscience de classe », In L'Homme et la société n°26 1972 .

59- » L'aliénation en tant que problème social et philosophique », In L'Homme. et La société, n° 31 34, 1974 .

60- Stern (E), « Quelques remarques sur 1'historicisme », In Revue philosophique, juillet / sep 1962 .

61- Tertulian (Nicolas), « L'évolution de la pensée de G. Lukacs », In L'Homme et la société. N° 20 1971 .

62- Tertulian(Nicolas), « Le "Naphta " de " la montagne magique" n'est pas Le Jeune Lukacs », In La Quinzaine 1ittéraire, 1- 15 -sept 1973 .

63- Teyssedre (B) « Lukacs et les fondements d'une esthétique marxiste », In Les Lettres nouvelles, n° 11, 1961 .

64- Tosel (André), « Le courage de l'intempestif : L'ontologie de l'être social de Lukács », In La Pensée, n° 248, 1985

65- Touraine (Alain) , « L'aliénation bureaucratique », In Arguments, n° 17 , 1960 .

66- Vanden Winjngaart (Louis), « Ernst Bloch: Une philosophie de l'espérance », In La Revue nouvelle, n° 5/6, Mai/ Juin 1972 .

67- Vidal (Daniel), « Un cas de faux concept: La notion d'aliénation », In Sociologie du travail, Mars/ Juin 1969 .

68- Weyemberg (M), « M. Weber et G. Lukacs », In Revue internationale de Philosophie,

n° 106, 1973 .
69- Wright Mills (Ch.), « Mort des idéologies », In Les Lettres nouvelles, février 1961 .
70- Zima (V. Pierre), « Histoire et littératures chez E. Bloch et G. Lukacs », Communications du colloque de Mai 1985, In Etudes germaniques n°3, 1986 .

-Thèses de Doctorat

1-Gabel (Joseph), Mannheim et le marxisme hongrois, Thèse soutenue à l'université de la Sorbonne, Paris, 1962 .
2 -Vincent (Jean Marie), Le mouvement ouvrier en Allemagne de l'Ouest (1945- 1960), Thèse de Doctorat à l'université de Paris, 1961 .



فـريـد لمريـنـي

النّقد الاشتراكي للحداثة

"اليوتوبيا والاستلاب في فلسفة جورج لوكاتش وارنست بلوخ"

يسعى هذا الكتاب إلى العناية بجزء لا يبالي به أحد في خطاب نقد الحداثة وما بعد الحداثة، خاصة في الخزانة الفلسفية العربية، تأليفا وترجمة. إنَّه النقد الاشتراكي الذي تشكّل في بداية القرن العشرين، وما زال نشيطا وقويا إلى اليوم، رغم أننا لا نكاد نراه في صدارة المشهد الفلسفي المعاصر، ولا يكاد يثير الاهتمام إلا لماما.

جورج لوكا تش (1885 - 1971) وارنست بلوخ (1885 - 1977) وهما من رواد هذا التوجه الفلسفي، فيلسوفان ماركسيان بطبيعة الحال. ولكن أهميتهما في اعتقادنا لا تنحصر فحسب، في التأثير البيّن لمساهمتهما النظرية في مسارات النظرية الماركسية وتوجهاتها في لاحقاً، بل في مساهمتهما القوية في صنع بعض الملامح المركزية للإشكالية الفلسفية الغربية المعاصرة، وفلسفة الحداثة بالتحديد، وفي عصر العولمة والنيوليبرالية أيضا.

كانت إشكالية الاستلاب، وإشكالية الوعي والإيدولوجيا بصفة عامة، نقطة بارزة في المشروعين الفلسفيين عند لوكاتش وعند بلوخ، ومحور اهتماماتهما النظرية كذلك، ومما لا شك فيه أن هذه الاهتمامات، كان لها أوسع الأثر في ملامسة وطرح أكثر القضايا النظرية والتاريخية تعقيدا، عند جيل كامل من الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين....

إشكالية الاستلاب، بل إشكالية اليوتوبيا أيضا، إشكاليتان فلسفيتان قديمتان،، وكلتاهما تنحدران من تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، ولكنهما كظواهر سوسيولوجية وتاريخية، تعتبران، فلسفيا بشكل دقيق، مرتبطتان بالتخصيص، بعصر الحداثة وما بعد الحداثة بصفة عامة..لهذا ما زالتا حاضرتين اليوم، في سياقات فكرية متنوعة وجديدة، قد لا ننتبه إليها.

WWW.PAGE-7.COM

ISBN 978-603-91820-6-1

9 786039 182061

Designed by Maher Adnan

صفحة 7